Ph. pr. 688 ī (2

A

<36608231590012

<36608231590012

Bayer. Staatsbibliothek

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

GESCHICHTE DER ETHIK

IN DER

NEUEREN PHILOSOPHIE

VON

FRIEDRICH JODL,
o. ö. Professor der Philosophie an der deutschen Universität zu Prag.

II. BAND.

Kant und die Ethik im 19. Jahrhundert.

STUTTGART.
VERLAG DER J. G. COTTA'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1889.

Ph. Pr. 688 i (2

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Alle Rechte,
insonderheit in Beziehung auf Uebersetzungen, sind von der
Verlagshandlung vorbehalten.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

70 G

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Vorrede.

Innere wie äussere Schwierigkeiten haben dazu beigetragen, diesen zweiten Band beträchtlich später als ursprünglich beabsichtigt war vor die Oeffentlichkeit treten zu lassen. Soweit der Verf. selbst zu urtheilen berechtigt ist, nicht zum Schaden der Arbeit. Manches, was beim Beginne derselben nur in unbestimmteren Zügen vorschwebte, ist mittlerweile völlig ausgereift, und hat der Darstellung wie dem Urtheil grössere Sicherheit, wohl auch da und dort mehr persönliche Färbung gegeben. So glaube ich mit gutem Gewissen auch für diesen zweiten Band die freundliche Aufnahme erbitten zu dürfen, welche sein Vorgänger in so reichem Maasse gefunden hat. Und das umsomehr, als die allgemeinen Grundsätze der Bearbeitung die gleichen geblieben, manche der damals von mir nicht verhehlten Bedenken aber durch die fortgehende Forschung gehoben worden sind. Die Beschränkung des Thema's auf die Principienfragen der Ethik wird dem Verf. heute vielleicht schon leichter verziehen, da mittlerweile so berufene Kräfte wie Ziegler und Köstlin begonnen haben, die Geschichte der Ethik auch nach anderen Richtungen hin, insbesondere in Bezug auf die concrete Anwendung der Principien in Sitte und Recht, wie auf den Zusammenhang der Disciplin mit den allgemeinen Lebensverhältnissen, weiter auszubilden — Arbeiten, welche der Verf. mit aufrichtiger Freude als Fortführung und Erweiterung seines eigenen Unternehmens begrüssen kann.

Eigentümliche Schwierigkeiten bot im gegenwärtigen Bande die Abgrenzung des Stoffes, der sich ja nach allen Richtungen

als ein Fliessendes darzustellen scheint. Ich habe indessen streng daran festgehalten, dass die vorliegende Arbeit Geschichte geben soll und nicht kritische Auseinandersetzung mit Zeitgenossen und deshalb Alles dasjenige ausgeschieden, was sich heute in seiner bleibenden Bedeutung und Wirksamkeit nicht übersehen lässt. Dies gilt von dem Einflusse der Entwicklungslehre auf die Ethik ebenso wie von dem Pessimismus Hartmann's; auf Anderes, wie z. B. die neueste speculative und idealistische Ethik in Deutschland, vertreten durch Wirth, Chalybaeus, J. H. Fichte, Ulrici, Lotze, wurde umgekehrt gerade aus dem Grunde Verzicht geleistet, weil hier, ungeachtet schöner Verdienste im Einzelnen, doch zu wenig Originalität gerade in den Principien zu finden ist, worauf an dieser Stelle von Anfang an das Hauptgewicht gelegt worden ist.

Aus diesen Gründen, zu welchen die unvermeidliche Rücksichtnahme auf den Umfang des Buches sich noch ergänzend hinzugesellte, ergab sich dem Verf. eine Beschränkung des Stoffes, welche chronologisch gesprochen ungefähr mit der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zusammenfällt. Die classische deutsche Philosophie von Kant bis Feuerbach auf der einen Seite; der Gegensatz spiritualistischer und positivistischer Philosophie in Frankreich und England auf der anderen Seite. Das ganz verschiedene Verhältniss, in welchem man in Deutschland zu diesen Gruppen steht, schien auch eine verschiedene Behandlung zu fordern. Die erstere ist sehr vielfach dargestellt, wie grosse Ungleichheiten auch das Maass des Interesses aufweist, welches den einzelnen Denkern entgegengebracht wurde. Vieles Einzelne konnte daher hier vorausgesetzt und das Hauptgewicht auf diejenigen Punkte gelegt werden, welche diese heute bisweilen mit unverdienter Geringschätzung behandelten Systeme auch für unsere gegenwärtigen Bestrebungen noch werthvoll erscheinen lassen. Anders ist es mit der philosophischen Entwicklung Frankreichs und Englands. Wird die classische deutsche Periode in manchen Kreisen *nicht mehr* so geschätzt, wie es ihr gebührte, so findet die französisch-englische Litteratur unserer Wissenschaft in anderen Kreisen *noch nicht* die Beachtung, welche sie verdiente. Die vorliegende Arbeit darf sich einen ersten Versuch in deutscher

Sprache nennen, die französisch-englische Philosophie dieses Jahrhunderts, allerdings mit vorzugsweiser Berücksichtigung eines speciellen Gebietes, im Zusammenhang mit der allgemeinen Geistesbewegung dieser Länder zur historischen Darstellung zu bringen. Aus diesem Grunde glaubte sich der Verf. berechtigt, der Schilderung politischer und litterarischer Verhältnisse, der persönlichen Charakteristik der einzelnen Denker, sowie auch dem Detail der Doctrinen, verhältnissmässig grösseren Raum zuzuwenden. Dasselbe gilt von dem in den Anmerkungen mitgetheilten gelehrten Material. Die Schriften unserer deutschen Autoren sind in Jedermanns Händen: hier konnte in den meisten Fällen, wo nicht specielle Excurse erforderlich waren, die einfache Verweisung genügen. Vieles dagegen von dem, worauf sich die Darstellung der englischen und französischen Philosophie berufen muss, ist in Deutschland weniger zugänglich: hier hielt ich mich daher zu umfangreicheren Mittheilungen aus dem gesammelten Material für verpflichtet.

Noch weniger als der erste Band kann dieser zweite den Anspruch auf bibliographische Vollständigkeit erheben; aber noch entschiedener als der erste ist er darauf ausgegangen, die historische Arbeit in den Dienst systematischer Erkenntniss zu stellen. Zwar die in der Vorrede zum ersten Bande angedeutete Absicht einer construirenden Zusammenfassnng der Ergebnisse des Werkes musste unausgeführt bleiben, weil sie ein Buch für sich gegeben hätte, falls sie irgend mehr sein wollte als ein mosaikartiges Aneinanderreihen von Meinungen. Umso grössere Mühe hat jedoch die Darstellung darauf verwendet, die entscheidenden Grundfragen nirgends durch überflüssiges Detail zu verwirren und den Antheil der einzelnen Denker an der Förderung bestimmter Probleme durch sorgfältig durchgeführte Vergleichung genau festzustellen. Und so würde es der Verf. auch als den besten Gewinn seiner Arbeit betrachten, wenn es ihm gelungen sein sollte, etwas zur Beseitigung jenes immer wieder auftauchenden Wahnes beizutragen, als sei die Geschichte unserer Wissenschaft ein Chaos von widersprechenden Meinungen, in welchem es keine festen Punkte der Uebereinstimmung, keine endgültig errungenen Einsichten gebe. Möge man endlich lernen, den Blick von den

bis zum Ueberdruss behandelten und unter mikroskopischem Detailstudium ins Unabsehbare sich vergrössernden Verschiedenheiten der Denker und Systeme auf das allen Zugehörige, Gemeinsam-Typische zu richten: dann wird auch die Missachtung, welche jene pseudohistorische Methode über die Philosophie gebracht, sehr bald einer besseren Würdigung weichen.

Die vorliegende Arbeit ist durch einen Wechsel meines Wirkungskreises und Aufenthaltsortes unterbrochen worden und es wäre die Vollendung des II. und III. Buches überhaupt unmöglich gewesen ohne die fördernde Gunst der k. k. Staatsregierung, welche den Verf. durch Bewilligung eines längeren Urlaubs in den Stand setzte, die begonnene Sammlung von Materialien zur englischen und französischen Philosophie im Auslande zu vollenden. Es ist dem Verf. eine angenehme Pflicht, den ehrerbietigsten Dank für diese Unterstützung öffentlich zum Ausdruck zu bringen.

Auch der Direction der kgl. bayer. Staatsbibliothek, deren gewohnte Liberalität dem Verf. manche Schwierigkeiten bei der Beschaffung des Materials überwinden half, sei hiemit verbindlicher Dank erstattet.

Prag, im Juli 1888.

Fr. Jodl.

Inhalt.

I. Buch. **Deutschland.** Seite

Zur Einleitung . 3

I. Capitel. Die Ethik des kategorischen Imperativs: Kant 9

1. Abschnitt. Grundlegende Begriffsbestimmungen 9

§. 1. Entwicklung und Motive der Kantischen Ethik . 9
§. 2. Der gute Wille 13
§. 3. Tragweite dieses Begriffes 15
§. 4. Das Sittengesetz 16
§. 5. Geschichtliche Stellung der Ethik Kant's . . . 21

2. Abschnitt. Ergänzungen und Folgerungen. Der Freiheitsbegriff 26

§. 1. Kant's Apriorismus 26
§. 2. Die Freiheit als Autonomie 27
§. 3. Die Freiheit als intelligible Wesenheit 31
§. 4. Die Freiheit als Zufall 33

3. Abschnitt. Ethik und Religion 38

§. 1. Einbruch des Eudämonismus in die Ethik Kant's 38
§. 2. Die praktischen Postulate 41
§. 3. Kant im Lichte früherer Theorien 43
§. 4. Verdienst der Kant'schen Lehre 44

II. Capitel. Die schöne Sittlichkeit: Schiller 47

§. 1. Schiller und Kant 47
§. 2. Die schöne Sittlichkeit 51
§. 3. Grenzen der Menschheit: Das Erhabene 53
§. 4. Der Geschmack und die ästhetische Cultur . . . 55

Seite

§. 5. Einheitlicher Zusammenhang von Schiller's Ansichten 56
§. 6. Geschichtsphilosophische Ausblicke 58

III. Capitel. Die Ethik der schöpferischen Genialität: Fichte 62

1. Abschnitt. Die Persönlichkeit und die Principien . . . 62
§. 1. Die Ethik auf dem Boden der Wissenschaftslehre 62
§. 2. Formal-Princip der Ethik: Der Vernunft-Wille . 67
§. 3. Die sittliche Norm 69
§. 4. Material-Princip der Ethik: Die Pflichtenlehre . 71

2. Abschnitt. Gut und Böse. Genesis des Sittlichen im Menschen 76
§. 1. Grenzen der Erklärung des menschlichen Handelns 76
§. 2. Psychologische Grundlage der sittlichen Erziehung 79

3. Abschnitt. Sittlichkeit, Religion, Glückseligkeit . . . 81
§. 1. Sittlichkeit ist Seligkeit 81
§. 2. Das Sittliche als absoluter Selbstzweck 85
§. 3. Die philosophische Gnadenlehre 86

IV. Capitel. Der speculative Idealismus 89

1. Abschnitt. Der Standpunkt des mystischen Gefühls: Krause 89
§. 1. Persönlichkeit und Grundanschauung 89
§. 2. Die Metaphysik des Sittlichen 91
§. 3. Princip und Methode von Krause's Ethik . . . 94
§. 4. Psychologie des Sittlichen 96
§. 5. Angewandte Ethik 97
§. 6. Krause und Auguste Comte 102

2. Abschnitt. Der Standpunkt der dialektischen Construction: Hegel 104
§. 1. Die Ethik und der Panlogismus 104
§. 2. Theorie des Willens 106
§. 3. Das Sittliche, die Triebe und die Glückseligkeit 109
§. 4. Begriff des objectiven Geistes; die Rechtsidee . 110
§. 5. Begriff der Moralität; das Gewissen 112
§. 6. Wesen und Ursprung des Bösen 114
§. 7. Höchste Stufe des objectiven Geistes: Die Sittlichkeit 116
§. 8. Kritische Erläuterungen 119

Seite

V. Capitel. Speculative Reconstructionen der Kirchenlehre 126

1. Abschnitt. Baader 126

§. 1. Der theologische Geist im 19. Jahrhundert . . 126
§. 2. Das Dogma als Erkenntnissmittel 130
§. 3. Theonomie und Autonomie 133
§. 4. Wesen und Ursprung des Bösen 137

2. Abschnitt. Schelling 139

§. 1. Wendung zur Theosophie 139
§. 2. Das Böse als kosmische Macht 142
§. 3. Das Böse als Freiheitsthat 147

3. Abschnitt. Hegel 151

§. 1. Der absolute Idealismus und die Religion . . . 151
§. 2. Philosophische Deutung der christlichen Dogmen 154
§. 3. Hegel's Verhältniss zu den Vorgängern 156
§. 4. Religion und Staat 158

VI. Capitel. Ausgleich zwischen Idealismus und Naturalismus: Schleiermacher 161

1. Abschnitt. Die principiellen Grundlagen 161

§. 1. Die Entwicklung des Standpunktes 161
§. 2. Das Sittliche als Wechselwirkung von Natur und Vernunft 164
§. 3. Der sittliche Process und seine Momente . . . 167
§. 4. Das Recht der Individualität 171

2. Abschnitt. Anwendung des Princips auf herrschende Begriffe 173

§. 1. Die Ethik als Güterlehre 173
§. 2. Der Tugendbegriff 176
§. 3. Der Pflichtbegriff 179
§. 4. Das Böse 181

3. Abschnitt. Ethik und Religion 184

§. 1. Schleiermacher und die Theologie 184
§. 2. Der Standpunkt der „Reden über die Religion“ 185
§. 3. Die christliche Ethik Schleiermacher's 190

VII. Capitel. Die Ethik des ästhetischen Formalismus: Herbart 195

1. Abschnitt. Principienlehre 195

§. 1. Zur allgemeinen Charakteristik 195
§. 2. Das Sittliche als Werthurtheil 198

Seite
§. 3. Ethik und Aesthetik 203
§. 4. Die praktischen Ideen 206

2. Abschnitt. Anwendungen und Ausführungen 212
§. 1. Tugend und Pflicht 212
§. 2. Der Freiheitsbegriff 215
§. 3. Ethik und Religion 218

VIII. Capitel. Die Ethik des Pessimismus: Schopenhauer 223

1. Abschnitt. Die Grundgedanken 223
§. 1. Zur allgemeinen Charakteristik 223
§. 2. Das Mitleid als Moralprincip 225
§. 3. Die Askese 229

2. Abschnitt. Zur Erläuterung und Kritik 231
§. 1. Beschränkung des Sittlichen auf das Mitleid . . 231
§. 2. Der Kampf gegen die Ethik als Normwissenschaft 233

3. Abschnitt. Die Hülfsbegriffe der Ethik Schopenhauer's 237
§. 1. Was die Freiheit nicht ist 237
§. 2. Das wahre Wesen der Freiheit 243
§. 3. Ethik und Religion 247

IX. Capitel. Der Eudämonismus 250

1. Abschnitt. Psychologie des Sittlichen: Beneke 250
§. 1. Geschichtliche Stellung Beneke's 250
§. 2. Die Kriterien der sittlichen Beurtheilung . . . 254
§. 3. Die Abstufung der Werthe 256
§. 4. Die psychologischen Principien der Sittlichkeit: Gefühl und Vernunft 261
§. 5. Freiheit und Zurechnung 263
§. 6. Ethik und Religion 266

2. Abschnitt. Deutscher Positivismus: Feuerbach . . . 269
§. 1. Feuerbach und die deutsche Philosophie . . . 269
§. 2. Der Glückseligkeitstrieb als Grund der Ethik . 272
§. 3. Das Sittliche als Norm: Ursprung des Pflichtbegriffes 277
§. 4. Das Gewissen 280
§. 5. Freiheit und Verantwortlichkeit 281
§. 6. Das Wesen der Religion 285
§. 7. Die ethische Function der Religion 287

Seite

II. Buch. **Frankreich.**

X. Capitel. Der Spiritualismus 293

1. Abschnitt. Cousin 293

§. 1. Restauration der Philosophie in Frankreich . . 293
§. 2. Cousin's Kantianismus und die Revolution . . 298
§. 3. Gegensatz von Schule und Leben 302
§. 4. Das Sittliche als Vernunftgesetz 304
§. 5. Freiheit und Glückseligkeit 307

2. Abschnitt. Jouffroy 310

§. 1. Persönliches und Litterarisches 310
§. 2. Begründung der Ethik auf den Zweckbegriff . . 312
§. 3. Systematischer Ausbau der Ethik 315
§. 4. Unterlassungssünden des Spiritualismus 317

3. Abschnitt. Proudhon 319

§. 1. Der Mensch und der Schriftsteller 319
§. 2. Wissenschaftliche Ziele 322
§. 3. Die Menschenwürde als ethisches Princip . . . 325
§. 4. Systematische Stellung der Theorie Proudhon's . 328
§. 5. Geschichtsphilosophische Ausblicke: Das Recht als ewige Wesenheit und als Entwicklungsproduct 330

XI. Capitel. Der Positivismus: Comte 334

1. Abschnitt. Der Positivismus als Culturmacht und System 334

§. 1. Positivismus und Spiritualismus 334
§. 2. Die Hierarchie der Wissenschaften und die Ethik 341

2. Abschnitt. Die Ethik des Positivismus 346

§. 1. Egoismus und Altruismus 346
§. 2. Gefühl und intellectuelle Cultur 350
§. 3. Die Sanction des Sittlichen 353
§. 4. Das Sittliche und die sociale Gemeinschaft . . 355

XII. Capitel. Das ethisch-religiöse Problem in Frankreich 362

1. Abschnitt. Der Spiritualismus 362

§. 1. Die französische Gesellschaft und die Religion . 362
§. 2. Cousin's Stellung zur Theologie 365
§. 3. Jouffroy 369
§. 4. Der Spiritualismus als religiöse Popular-Philosophie 371
§. 5. Rückkehr zum Glauben 374

Seite

2. Abschnitt. Der Positivismus 377
§. 1. Der Positivismus und die historische Religion . 377
§. 2. Die Religion der Menschheit 382
§. 3. Die neue Theokratie 386

3. Abschnitt. Der ethische Atheismus 389
§. 1. Kampf gegen die Religion als ethisches Princip 389
§. 2. Unmöglichheit der Theodicee. Gott als praktisches Ideal 391

III. Buch. **England.**

XIII. Capitel. Allgemeine Charakteristik der englischen Philosophie im 19. Jahrhundert 397
§. 1. Conservativer Zug Englands 397
§. 2. Enger Zusammenhang mit dem 18. Jahrhundert 400
§. 3. Die historisch-romantische Schule in England . 403

XIV. Capitel. Die intuitive Schule 408

1. Abschnitt. Die schottische Common-Sense-Philosophie: Dugald Stewart 408
§. 1. Geschichtliche Stellung der jüngeren schottischen Philosophie 408
§. 2. Formalprincip des Gewissens 411
§. 3. Die intuitive Vernunft 414

2. Abschnitt. Kantianismus in England: Whewell . . . 416
§. 1. Erneuerung der intuitiven Philosophie in England 416
§. 2. Aufgabe und Methode der Ethik 418
§. 3. Die ethischen Axiome 420
§. 4. Ersatz des ethischen Eudämonismus durch theologischen 423

3. Abschnitt. Annäherung der intuitiven Schule an die utilitarische: Mackintosh 424
§. 1. Historischer und systematischer Zusammenhang 424
§. 2. Die Thatsachen der Ethik: Das Gewissen . . . 426
§. 3. Unterscheidung von Kriterium und Fundament der Ethik 428

XV. Capitel. Der Utilitarismus 432

1. Abschnitt. Bentham 432

Seite

§. 1. Bentham und das Wohlfahrtsprincip 432
§. 2. Methoden zur Ermittlung von Werthen 436
§. 3. Sanction der sittlichen Gesetze 440

2. Abschnitt. John Stuart Mill 444

§. 1. Der Benthamismus 444
§. 2. Ethischer Grundzug der wissenschaftlichen Arbeit Mill's 447
§. 3. Problem einer Socialethik 451
§. 4. Kampf gegen die intuitive Schule 454
§. 5. Das Glückseligkeitsprincip bei Mill 456
§. 6. Widerlegung der Einwände gegen den Utilitarismus 459
§. 7. Ausgleich zwischen Eudämonismus und Rationalismus 464

XVI. Capitel. Das ethisch-religiöse Problem in England 469

1. Abschnitt. Theologie und Kirchentum 469

§. 1. Abbruch der Aufklärungstendenzen 469
§. 2. Religion und Kirche als Werkzeuge im Klassenkampfe 472
§. 3. Die liberale Theologie Englands 475

2. Abschnitt. Der Radicalismus 479

§. 1. Dichterische Proteste gegen die theologische Weltanschauung 479
§. 2. Grundsätzliche Beseitigung der Religion bei Mill 484
§. 3. Die logische Möglichkeit der Religion 487
§. 4. Die praktische Brauchbarkeit der Religion . . . 490

ERSTES BUCH.

DEUTSCHLAND.

Zur Einleitung.

Es gibt in der Geschichte des deutschen Geistes keinen so bedeutungsvollen Abschnitt als jene sechs oder sieben Decennien, welche zwischen dem Tode Leibniz's und dem Beginn der grossen kritischen Epoche in Kant's Thätigkeit liegen. Denn nicht eine blosse Wandlung oder Veränderung in Denkweise, Glaube und Sitte ist es, was sich in dieser Zeit im deutschen Geiste vollzieht. Wir erleben recht eigentlich die Schöpfung eines Volkstums von innen heraus; das einzige Schauspiel einer Nation, welche sich eine geistige Einheit schafft, lange bevor sie daran denken kann, auch die politische zu gründen, und mit diesem neuen geistigen Gehalt sich im Fluge wieder die Stellung unter den grossen Culturvölkern Europas erobert, welche sie seit den geistigen Grossthaten der Reformationszeit ihren glücklicheren Nachbarn im Westen hatte überlassen müssen. Nicht bloss auf den Geschichtschreiber der Cultur und Litteratur übt die Betrachtung dieses gewaltigen Werdens einen unerschöpflichen Reiz, so dass gerade die immer weiter vordringende Kenntniss dieser Zeit es ist, welche der Forschung immer neue Kräfte zuführt, immer neue Ziele zeigt: auch der Geschichtschreiber der Philosophie wird nothwendig bei dem völlig veränderten Bilde verweilen, welches die allgemeine Vertheilung der geistigen Kräfte und der vorherrschenden Strömungen seit dem Anfang dieses Jahrhunderts aufweist.

Wie die deutsche Poesie erst seit Lessing und Herder sich einen Platz neben den classischen Litteraturen der romanischen Völker und der Engländer erobert, so tritt die deutsche Phi-

losophie erst mit Kant als eine selbständige Macht in die geistige Bewegung der abendländischen Cultur ein. Denn einen Leibniz wird man trotz seiner tief gehenden Einflüsse auf die gelehrte Bildung Deutschlands eben um seiner Universalität willen kaum als einen Vertreter deutscher Philosophie in Anspruch nehmen dürfen. Sein Denken trägt kein eigentlich nationales Gepräge und ist auch von seinen Zeitgenossen nicht in diesem Sinne verstanden worden. Leibniz ist Vertreter einer gelehrten Weltbildung, die theils auf dem gemeinsamen Gedankenschatze der christlichen Theologie, theils auf den Resten jener einst vom Humanismus an Stelle der absterbenden Einheit der Kirche geschaffenen Einheit der classischen Bildung, endlich auf der engsten geistigen Gemeinschaft mit der französischen Litteratur des classischen Zeitalters beruht. Die Sprache, in welcher er seine Gedanken niederlegt ist darum französisch oder lateinisch; nur gelegentlich oder vereinzelt deutsch; und dies Deutsch muss um so ungelenker erscheinen, wenn wir es mit der ausserordentlichen Ausdrucksfähigkeit vergleichen, welche zu derselben Zeit das Französische und Englische für die schwierigsten Probleme der Speculation bereits besassen oder das Deutsche hundert Jahre nach Leibniz erreicht. Freilich, die Philosophie des Leibniz beginnt, nachdem sie unter den Händen eines Wolff ihre systematische Gestalt empfangen hat, die deutschen Hochschulen zu beherrschen; sie führt einen ähnlichen Kampf gegen die protestantische Scholastik und den Pietismus, wie ihn der Cartesianismus in Frankreich gegen die katholische Scholastik der Jesuiten, in Holland gegen den orthodoxen Calvinismus geführt hatte. Langsam bricht sich der Gebrauch der deutschen Sprache Bahn; langsam verbessern sich die bis dahin so unvollkommenen Ausdrucksmittel; langsam erwächst ein Gedankenschatz deutscher Bildung. Diese deutsche Philosophie ist zunächst ein reines Gewächs der Schule, von ihr ausgehend und auf sie wirkend; unschätzbar sind ihre Verdienste um die wissenschaftliche Disciplinirung des deutschen Volkes. Ueberdies besitzt sie, weil aus der vollen Gemeinschaft der abendländischen Geistesbildung erwachsen, auch in sich selbst ähnliche Motive zur Fortentwicklung wie etwa die französische mit Malebranche und Bayle, die englische mit Locke und Shaftesbury.

Es wäre daher vielleicht ein Fehler, die Originalität der deutschen Aufklärungsphilosophie zu gering anzuschlagen; aber man wird trotzdem der Thatsache eingedenk bleiben müssen, dass die entwickelteren Verhältnisse in Frankreich und England ein weit rascheres und vollständigeres Reifen der Aufklärungsideen gestatteten und der philosophischen Litteratur dieser Völker noch bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts eine führende Stellung verliehen. Der beste Beweis dafür ist der, dass es wohl nie einem Engländer oder Franzosen eingefallen sein dürfte, an Stelle Hume's und Voltaire's etwa Garve, Reimarus oder Moses Mendelssohn, an Stelle Diderot's und Rousseau's Baumgarten und Campe studiren zu wollen, oder statt mit Montesquieu und Gibbon sich lieber mit Iselin und J. Möser zu beschäftigen, und dass wir Deutsche ihnen darin von Herzen Recht geben. Nur specielle litterargeschichtliche Zwecke, nicht aber allgemeine Bildungsinteressen können uns heute noch zum Studium der deutschen Aufklärung zurückführen.

Das Beste und Vollendetste, was der Geist des 18. Jahrhunderts geschaffen, die Leistungen, in denen er seinen typischen, alle Vergesslichkeit der Zeiten überdauernden Ausdruck gefunden, sind englischen oder französischen Ursprungs; die Vorkämpfer der Aufklärung in diesen beiden Ländern sind Classiker der Weltlitteratur.

Dies Verhältniss erfährt nun eine vollkommene Umwälzung. Aus der Mitte der deutschen Aufklärung heraus, aber bald in entschiedenem Gegensatze gegen sie, erwächst durch ein in dieser Art vielleicht einziges Zusammenwirken des poetischen, historischen und speculativen Geistes (ein Zusamenwirken, das sich fast überall bis ins Innerste der schaffenden Persönlichkeiten hinein fortsetzt) etwas vollständig Neues, von dem Rationalismus der Aufklärung durch eine ebensoweite Kluft geschieden, als diese von dem theologischen Geiste des Reformationszeitalters. Für eine Welt geistiger Bildungen, die dem forschenden Auge bei aller Einheitlichkeit ihres Grundzuges doch eine kaum übersehbare Vielheit der Richtungen aufweist, einen einzigen Namen zu finden, fällt naturgemäss uns Deutschen selbst am schwersten, die wir heute dies ungeheure Kräftespiel bis in seine feinsten Verflechtungen hinein mit einer, ich möchte sagen,

mikroskopischen Genauigkeit zu verfolgen gelernt haben. Mag es darum gestattet sein, unseren westlichen Nachbarn diesseits wie jenseits des Kanals die Bezeichnung „deutscher Idealismus“ zu entlehnen, die, wie viel oder wenig sie auch uns selber sagen mag, doch jedenfalls einen der für Fremde kenntlichsten Züge der ganzen Bewegung andeutet, und diesen deutschen Idealismus als den unterscheidenden Charakterzug einer neuen Epoche dem Rationalismus der Aufklärung gegenüberzustellen.

Diese innere Wiedergeburt Deutschland durch eine neue Poesie, eine neue humanistische Wissenschaft und eine neue Philosophie, bedeutet eine ähnliche Verschiebung des geistigen Schwerpunktes innerhalb der Cultur unseres Welttheils, wie die ein Jahrhundert nach dem ersten Beginn dieser Bewegung folgende politische Organisirung des deutschen Volkes im System des Gleichgewichts der europäischen Machtmittel. Deutschland, das Jahrhunderte lang auf all den Stätten, auf denen um die Herrschaft über die Völker und die Führung der Geister gerungen wird, immer nur der unterliegende oder empfangende Theil gewesen war, nimmt nun die leitende Stellung ein, und wenn auch begreiflicher Weise die Einflüsse, welche von deutscher Wissenschaft und Kunst auf unsere westlichen Nachbarn im Laufe dieses Jahrhunderts ausgeübt wurden, niemals jene unbestrittene, äussere Herrschaft und Ueberlegenheit erlangt haben, mit welcher namentlich die französische Bildung in dem Deutschland des 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts auftrat, so sind sie darum doch für alle diejenigen, welche auch tiefer liegende geistige Strömungen zu beobachten wissen, nicht minder erkennbar, ja sie haben vielleicht, eben ihrer grösseren Innerlichkeit halber, nachhaltiger auf die Volksseele gewirkt, als jene fremden Cultureinflüsse in unserer bildungslosen Zeit auf Deutschland.

Will man indessen auch ganz absehen von diesen culturgeschichtlich bedeutenden Wirkungen der neugeschaffenen deutschen Litteratur, welche ein Jahrhunderte lang nur empfangendes Volk plötzlich mit vollen Händen geben liessen, und diese Betrachtungen auf das rein philosophische Gebiet beschränken: so müssen wir sagen, in den von Kant bis Feuerbach, also

etwa zwisches 1780 und 1848 veröffentlichten Werken unserer grossen Meister des Gedankens (und auf diesen Zeitabschnitt dürfen wir die Bezeichnung der „classischen" Periode unserer Philosophie wohl anwenden) ist ein Schatz von Einsichten niedergelegt, welche an forschendem Tiefsinn, weltumfassender Weite, Kühnheit der Ziele und Originalität der Methode sich neben das Beste aller Zeiten stellen dürfen und mit diesem unverlierbares Eigentum der höheren geistigen Cultur werden müssen, wie vieles Einzelne auch sich als werthlose Schlacke erweisen mag.

Dass es an solchen Zuthaten auch hier nicht fehlt, kann heute schon mit Sicherheit ausgesprochen werden. Die Zeiten sind längst vorüber, wo man, geblendet durch den geistigen Reichtum dieser mit Kant einsetzenden Entwicklung, in ihr gleichsam ein grosses, vielverzweigtes, in seinen einzelnen Theilen sich wie mit organischer Nothwendigkeit wechselseitig förderndes System, in ihr die Philosophie als solche zu besitzen glaubte, und jede Wiederanknüpfung an die Ideen des 18. Jahrhunderts als einen Rückfall auf überwundene Standpunkte scheute. Ja der besonnene Forscher hat heute vielmehr mit der entgegengesetzten Einseitigkeit zu ringen, welche da meint, mit der zerschlagenen Gussform auch das Werk selbst zum alten Eisen werfen zu können. Viele wissen seine Züge heute nicht mehr zu deuten; vielen verdeckt die haften gebliebene Form seine wahre Gestalt. Und es ist wahr: diese Form ist oft eigensinnig und spröde genug. Eine Ueberfülle der edelsten schriftstellerischen Kraft ist an unlösbare Aufgaben verschwendet worden. Der Reichtum eigenartiger Individualitäten wird nicht selten zum Eigensinn in der Ausbildung einseitiger Standpunkte. Der Mangel an einem grossen öffentlichen Leben, nur da und dort auf kurze Zeit durch ausserordentliche Ereignisse unterbrochen, der Druck von oben, mittels dessen die herrschenden Formen des Staates und der Kirche geschützt wurden, treibt die einzelnen Denker noch mehr in sich hinein, und entfremdet sie, bei schärfster Ausprägung des Unterschiedes der Schulen, den Bedürfnissen des Lebens. Der grüblerische Geist der Deutschen gibt unserer Philosophie nicht nur die Weite des Blickes und jenes ahnungsvolle Schauen, durch das sie „aller Dinge Kraft

und Samen" zu erfassen strebt: er hat begreiflicher Weise auch unsere Ethik weit über ihr eigentliches Gebiet hinausgeführt und sie (namentlich für solche, die nicht scharf zu sondern verstehen) allzu eng mit den Schicksalen einer Metaphysik verknüpft, welche heute, gewisser Verdienste ungeachtet, zu hart mit der Ungunst gänzlich veränderter Zeitrichtungen und den verdienten Folgen eigener Sünden zu kämpfen hat, als dass nicht Gefahr bestände, sie möchte auch besser fundirte ethische Lehren in ihren Bankerott mitverwickeln. Von dem, was aller Augen zunächst liegt, wendet man sich ab, um den Blick in Weltfernen zu richten; und was geistiges Eigenthum des ganzen Volkes zu werden verdiente, und nach Auffassung und Wunsch seiner Urheber auch werden sollte, kleidet man in die Formeln eines Systems und die Hüllen einer Sprache, die es von vorneherein entweder nur dem eingeweihten Schüler, oder hingebendem, entsagungsvollem Studium des Aussenstehenden möglich machen, in den tieferen Sinn einzudringen, und dasjenige, was die Räthsel des Lebens zu deuten bestimmt ist, selbst als Räthsel erscheinen lässt.

So konnte es kommen, dass wir heute schon in Deutschland selber nicht mehr wissen, wie reich wir eigentlich sind, während das Ausland längst von unserer Fülle mitzugeniessen gelernt und mehr als ein Gedanke in fremder Prägung bei uns selbst die Wirkung gethan hat, die seiner ursprünglichen Form versagt blieb; so allein ist auch die Erscheinung zu erklären, dass unser öffentliches Leben soweit hinter dem Geiste unserer grossen Denker zurückgeblieben ist und dass — ich weiss nicht, soll man sagen heute noch oder heute wieder — Fragen mit wuchtigem Ernst in unser Dasein hereinragen und durch die unzulänglichsten Kräfte verhandelt werden, deren Lösung wir als Erbtheil aus jener Periode geistigen Schaffens überkommen haben müssten, wenn wir die Gedenktage ihrer grossen Männer nicht nur durch Reden und Denkmäler feierten, sondern uns wahrhaft in den Geist ihrer Werke vertieften.

I. Capitel.

Die Ethik des kategorischen Imperativs.

Kant[1]).

1. Abschnitt.

Grundlegende Begriffsbestimmungen.

§. 1. Entwicklung und Motive der Kantischen Ethik.

Der Beginn der kritischen Periode Kant's kann als eine Art Unabhängigkeitserklärung der deutschen Philosophie bezeichnet werden, die von da an als selbständig organisirte Macht ihren eigenen Wegen folgt. Aber diesem Acte der Befreiung geht die innigste Durchdringung des deutschen Denkens mit den Elementen der westlichen Cultur voraus, Dank jener unaufhörlichen Wechselwirkung der Volksgeister, auf welcher ebensowohl die Einheit als der unerschöpfliche Reichtum des europäischen Geisteslebens beruht. Vieles in den früheren Berührungen der deutschen Litteratur mit Frankreich und England war mehr äusserlich geblieben[2]); erst bei Kant stossen wir neben ausgebreiteter Bekanntschaft mit den wissenschaftlichen Leistungen des Westens auf ein Durchdenken der dort verhandelten Probleme bis in ihre letzten Verzweigungen, ein unaufhörliches Messen und Wägen ihrer Gedanken an den überkommenen Begriffen der Leibniz-Wolff'schen Philosophie.

Dass das Studium der Engländer und Franzosen in Deutschland gerade bei dem Manne seine grösste wissenschaftliche Vertiefung empfängt, mit welchem zugleich jener schöpferische Zeitraum unserer Philosophie beginnt: das ist es, was der Entwicklungsgeschichte Kant's ein so hervorragendes Interesse verleiht.

Vielleicht ist die ursprüngliche Abhängigkeit Kant's von englischen und französischen Vorbildern auf ethischem Gebiete noch grösser gewesen als auf naturphilosophischem und erkenntnisstheoretischem. Die Untersuchung „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" aus dem Jahre 1764 zeigt ihn in demselben Grade der englischen Gefühlsmoral sich nähernd, als er sich von Wolff's Rationalismus entfernt [3]). Er polemisirt gegen den Begriff der Vollkommenheit als Princip der Ethik, welcher nur formal, nicht material sei und aus welchem für das wirkliche Handeln ebensowenig folge, als aus den formalen Denkgesetzen für das wirkliche Erkennen. Er sondert auf das Schärfste die Erkenntniss, als das Vermögen das Wahre vorzustellen, von dem, das Gute zu empfinden, welches das Gefühl sei; er erklärt den Inhalt des einfachen, nicht weiter aufzulösenden moralischen Gefühles als den materialen, unerweislichen Grundsatz der natürlichen Moral; er weist auf die Vielfachheit dieser Gefühlsgrundlage hin und auf die werthvollen Beiträge, welche Hutcheson, Shaftesbury und Hume zur Erkenntniss des moralischen Gefühls geliefert.

Dies Alles steht im schärfsten Contraste zu dem zweideutigen Lobe, welches Kant später in seiner kritischen Periode den englischen Ethikern spendet, wie zu dem fast leidenschaftlichen Eifer, mit welchem er sich dann gegen alle anthropologische Begründung der Ethik und alle Gefühlstheorien wandte und für den früher als inhaltsleer bezeichneten Formalismus eintrat.

Viel stärker und nachhaltiger als der englische Einfluss ist derjenige Rousseau's [4]). Kant selbst hat ihn als den Begründer eines Umschwunges in seiner praktischen Lebensansicht mit Worten bezeichnet, welche ein vollkommenes Seitenstück zu jener berühmten Stelle bilden, an welcher Kant den Einfluss Hume's auf die Beseitigung seines früheren Dogmatismus schildert [5]). „Dass der sittliche Menschenwerth aus einer ur-

sprünglichen Quelle unseres Wesens stammt, die unabhängig ist von aller intellectuellen Veredlung, von allen Fortschritten der Wissenschaft und Verstandesbildung, dass diese nicht im Stande sind den Menschen gut zu machen, dass man in niederem und ungebildetem Stande sein kann, was keine noch so hoch entwickelte Wissenschaft und Erkenntniss zu geben vermag": das war es, was Kant nach eigenem Geständnisse aus Rousseau gelernt und immer festgehalten hat; auf ihn geht jener demokratische Zug der Ethik Kant's zurück, welchen sie mit dem Christentum gemein hat und welcher in der an das Evangelium gemahnenden Seligpreisung des „guten Willens" an der Spitze der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" einen Ausdruck von hinreissender Einfachheit und Grösse gefunden hat.

Die innere Entwickelung selbst zu verfolgen, durch welche Kant von diesen Anfängen allmählich zu seinem späteren Kriticismus hingeleitet wurde, ist dieses Ortes nicht; wenn die zwingendsten Motive derselben ohne Frage erkenntnisstheoretischer Natur gewesen sind, so fehlt es doch nicht an Andeutungen, welche von dem stetigen Einflusse ethischer Bedürfnisse auf diese Umgestaltung Zeugniss geben. Eine Metaphysik zu finden, welche entweder die religiösen und moralischen Ueberzeugungen zu begründen vermöchte, oder die völlige Unabhängigkeit dieser Ueberzeugungen von aller metaphysischen Speculation überhaupt nachzuweisen: das waren die beiden Ziele, welche abwechselnd Kant's erkenntnisstheoretische Arbeiten mit der Ethik verknüpften [6]). Als Gegenstück zu der immer schärfer bei ihm hervortretenden Scheidung des Theoretischen und des Praktischen entwickelt sich mit den Jahren und unterstützt von dem wachsenden Rigorismus seiner persönlichen Lebensanschauung immer entschiedener die Ueberzeugung von dem principiellen Gegensatze von Sinnlichkeit und Vernunft [7]), der, wie er die gesammte Kritik der reinen Vernunft beherrschte, alsbald auch auf die wissenschaftliche Gestaltung seiner ethischen Begriffe entscheidenden Einfluss gewann und dieselbe in eine Richtung lenkte, die in einem scharfen Gegensatze zu seinen früheren Anschauungen stand.

Bereits die Vorrede zur Metaphysik der Sitten (1785)

spricht die volle Anwendung des apriorischen Kriticismus auf die Moralphilosophie nachdrücklich aus. Die innere Sicherheit, welche der mit der Kritik der reinen Vernunft errungene Erfolg dem Denker verlieh, musste den Gedanken nahe legen, mit Hülfe der kritischen Methode auch eine Neubegründung der Ethik, d. h. eine Umsetzung der in ihm lebendigen ethischen Ueberzeugungen in klare, wissenschaftliche Begriffe zu versuchen. Ein Blick auf die von den bisherigen Sittenlehrern, „deren Zahl Legion ist", gethane Arbeit scheint ihm die dringende Nothwendigkeit zu begründen, einmal reine Moralphilosophie zu bearbeiten, worunter Kant eine solche versteht, die von Allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert ist. Diese Aufgabe wird nicht bloss aus einem Beweggrunde der Speculation gefordert, „um die Quelle der a priori in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen", sondern liegt auch im Interesse der Praxis selbst, weil das sittliche Gesetz in seiner Reinheit und Aechtheit für Kant jetzt nirgends anders als in einer reinen Philosophie zu finden ist.

Kant weiss sich in einem principiellen Gegensatze zu jener popularisirenden Moral, woran gerade das Zeitalter der Aufklärung Ueberfluss hatte, ja zu allen Bemühungen, die jemals unternommen wurden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen [8]). So tiefgreifend ist das Gefühl dieses Gegensatzes bei Kant, dass dagegen die zwischen den älteren Moralsystemen selbst bestehenden Verschiedenheiten gar nicht weiter in Betracht kommen und so einleuchtend scheint Kant die eigene Ansicht, dass er sich eine weitläufige Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe sparen zu können glaubt [9]). Kant setzt freilich bei, dass dies Bewusstsein der unbedingt eigenartigen Stellung seiner „reinen" Ethik zu aller vorausgegangenen Moralphilosophie nicht etwa den Anspruch erhebe, „einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einzuführen und diese gleichsam erst zu erfinden, gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in gänzlichem Irrtum gewesen wäre". Der Vorwurf Kant's richtet sich vielmehr nur gegen die wissenschaftliche Formulirung dessen, was im allgemeinen sittlichen Bewusstsein lebendig ist, ihre Verfälschung des Thatbestandes,

das Verfehlte in den bisherigen Erklärungen. Alle Moralphilosophie ist schlechter, als die natürliche Sittlichkeit, die sie erklären und begründen wollte. Ein unverlierbares Gut der menschlichen Anlage, ist sie durch diese unzulänglichen Versuche mehr verwirrt als gefördert, jedenfalls nicht genügend begriffen worden.

§. 2. Der gute Wille.

Welches ist nun dies von allen bisherigen Versuchen der Moralphilosophie missverstandene oder unbeachtet gelassene Element des sittlichen Thatbestandes, dessen Hervorhebung und wissenschaftliche Verwerthung Kant's Anspruch auf principielle Umgestaltung der Ethik begründen soll und den Anstoss zur Ausbildung seiner eigenen Theorie gegeben hat?

Es knüpft hier die Kant'sche Ethik unmittelbar an eine Frage, welche uns in den vorausgegangenen Untersuchungen vielfach beschäftigt hat und eines der Grundprobleme aller ethischen Forschung bildet. In der verschiedensten Weise hatte man die zur Ausbildung des Sittlichen führenden Motive darzulegen und die der Beobachtung naturgemäss alsbald sich aufdrängenden Gefühle der Lust und Unlust dabei zu verwerthen gesucht. Dem Allen tritt Kant mit schroffster Ablehnung entgegen. Und zwar geht Kant viel weiter, als die Ablehnung des Egoismus als Princip der Sittlichkeit erforderte. Auch die Begründung des Sittlichen auf die extensiven Gefühle der Sympathie und das Princip der allgemeinen Glückseligkeit weist er ab. Denn die Erkenntniss dessen, was man darunter verstehen soll, kann nur auf Erfahrungsdaten beruhen, über welche die Verschiedenheit der Meinungen nothwendig endlos ist. Aus ihr können darum nur generelle, d. h. durchschnittlich zutreffende Regeln, aber nicht universelle, d. h. solche, die jederzeit und nothwendig gültig sein müssen, erwachsen; mithin können auch keine praktischen Gesetze darauf gegründet werden. Was die Regel der eigenen Glückseligkeit verlange, sei oft schon schwierig zu ermitteln und erfordere grosse Weltkenntniss; was zur allgemeinen Glückseligkeit erforderlich sei, umgebe oft ein undurchdringliches Dunkel: gleichwohl gebiete das sittliche Gesetz

Jedermann und zwar die pünktlichste Befolgung; es dürfe also die Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sei, nicht so schwer sein, dass nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüsste [10]).

Aus diesen Beobachtungen zieht Kant den Schluss, dass der moralische Werth schlechterdings nicht abhängig sein dürfe von irgend welcher Absicht, die erreicht werden soll, noch von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung, noch von den Kräften und dem physischen Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen. Er kann nur im Princip des Willens selbst liegen, abgesehen von allen Zwecken, die durch eine Gesinnung oder Handlung bewirkt werden können; denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit des eigenen Zustandes wie Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden; und es brauchte also dazu gar nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste unbedingte Gut allein angetroffen werden kann. Der eigentliche Gegenstand sittlicher Werthschätzung also ist der gute Wille; gut nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und an und für sich selbst betrachtet ohne Vergleich weit höher zu schätzen als Alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte: so dass weder Nützlichkeit noch Fruchtlosigkeit diesem Werthe etwas zusetzen oder abnehmen können [11]).

Was ist unter einem Willen zu verstehen, der nur durch das Wollen, das heisst an sich, gut sein soll? Kant bezeichnet so denjenigen Willen, für welchen nur die Vorstellung des sittlichen Gesetzes selbst (objectiv) und die reine Achtung für dieses praktische Gesetz (subjectiv) Bestimmungsgrund sind. Nur in einem solchen ist das Gute in der Person selbst schon vorhanden, ohne erst aus der Wirkung erwartet werden zu dürfen; nur in dem Gesetze haben wir etwas, was bloss als Grund, niemals aber als Wirkung mit unserem Willen verknüpft ist.

§. 3. Tragweite dieses Begriffes.

Wenige Bestimmungen der geschichtlichen Entwicklung unserer Wissenschaft haben durch die Mischung überzeugender Wahrheit und versteckter Sophismen eine so verhängnissvolle Wirkung geübt als diese Kant'sche Definition des Sittlichen. Gewiss, die energische Bezeichnung des Innerlichen der Gesinnung, des guten Willens, als des eigentlichen Objects sittlicher Werthschätzung wird man nicht hoch genug anschlagen können. Mit unwiderstehlicher Kraft der Ueberzeugung stellt Kant die Thatsache hin, dass nur jenes Handeln das Prädicat „sittlich“ verdiene, welches nicht als Ergebniss eines zufälligen Triebes, einer flüchtigen Regung sich einstellt, sondern aus dem Bewusstsein der Pflicht hervorquillt, mit der Ueberzeugung gethan wird, das rechte zu sein und dass nur derjenige Wille „gut“ genannt werden dürfe, in welchem der Entschluss lebendig ist, sich in Allem der sittlichen Norm gemäss zu gestalten.

Aber mit dieser wichtigen und werthvollen Betonung des subjectiv-formalen Moments im Sittlichen geht eine völlige Isolirung desselben vom objectiv-materialen Hand in Hand[12]. Nach dieser Anschauung würde etwa ein Act der Humanität oder der Aufopferung für allgemeine Zwecke nicht bloss dann seinen sittlichen Werth verlieren, wenn der innere Zweck (das wirkliche Motiv) ein anderer gewesen wäre, als der äussere, also Gesinnung und Handlung nur zufällig, nicht nothwendig mit einander verknüpft wären; wenn z. B. die Erlangung eines Ordens oder Titels, oder Furcht vor der öffentlichen Meinung, oder der Wunsch, das Herz einer Geliebten zu rühren, die wirkliche Veranlassung zu dieser Handlung gegeben hätten: sondern das Nemliche würde auch der Fall sein, wenn die lebhafte Vorstellung und das theilnahmsvolle Gefühl der durch diesen Act geschaffenen Glückswerthe und Förderung einer vielleicht beträchtlichen Anzahl Anderer der innere Grund gewesen wären; innerer Grund und äusserer Zweck also vollständig zusammenfielen. Denn immer würde hier die erhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens sein und nicht die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst[13]); und alle diese Fälle nennt Kant

blosse Legalität, nicht Moralität[14]). Ganz unvermerkt wird so aus der wichtigen und für eine verweichlichte Zeit nothwendigen Hervorhebung des Gegensatzes, der zuweilen zwischen der sittlichen Norm und unseren Neigungen besteht, der paradoxe Gedanke, dass dasjenige, was unserer Neigung entspricht, eben dadurch in den Verdacht komme, nicht mehr sittlich zu sein.

Hier ist daher auch der Punkt, wo die Kritik aller Richtungen vorzugsweise eingesetzt hat. Gerade diesen Gedanken aber, „dass alle Moralität der Handlungen in die Nothwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung für's Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werden müsse", hat Kant mit dem hellsten Brusttone persönlicher Ueberzeugung immer und immer wieder ausgesprochen[15]); nicht minder die Gewissheit, dass diese Forderung nichts anderes enthalte, als was das allgemeine sittliche Urtheil der Menschen erkennen lasse; ein Factum der Vernunft, welches unmittelbar gegeben und nicht erst aus irgend welchen Erkenntnissgründen abzuleiten sei. Freilich hat diese Berufung auf die Erfahrung nur den Sinn, festzustellen, was dem allgemeinen und natürlichen, d. h. wissenschaftlich nicht verbildeten, Bewusstsein als das Sittliche gelte. Niemals dagegen kann bei dem ganz in's innerste Heiligtum der Gesinnung verlegten Charakter des Sittlichen der Versuch gemacht werden, seine thatsächliche Existenz empirisch zu erweisen, da uns nicht einmal unser eigenes Ich, geschweige denn das Innere von Anderen deutlich genug ist, um mit Bestimmtheit angeben zu können, ob in einem gegebenen Falle ausschliesslich das sittliche Motiv wirksam gewesen sei[16]). Nicht die Sittlichkeit als solche können wir in der Erfahrung finden wollen; wohl aber die sittliche Norm, den idealen Begriff des Sittlichen, als Maasstab zur Beurtheilung unserer selbst wie anderer Menschen.

§. 4. Das Sittengesetz.

Sittlich-gut oder pflichtmässig nennen wir nach dem Vorausgehenden Handlungen, welche aus reiner Achtung vor dem Sittengesetze erfolgen. Was ist dieses selbst? Da das

Sittengesetz nicht aus irgend welchen Erfahrungen über Gut und Böse abstrahirt werden und auf Grund derselben als eine Regel gedacht werden soll, sondern da Gutes und Böses selbst erst durch das Gesetz bestimmt werden sollen, so scheint sich hier eine ernstliche Schwierigkeit zu ergeben. Wir haben einen Willen, der in eine bestimmte Richtung gelenkt werden soll, nachdem Alles, was für ihn ein Gut im gewöhnlichen Sinne sein könnte, sorgfältig entfernt worden ist. Was kann das für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung den Willen bestimmen muss, ohne dass irgend wie auf die erwartete Wirkung Rücksicht genommen werde? Da alle sonstigen Antriebe in Wegfall kommen sollen, bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlung überhaupt übrig, d. h. ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier, meint Kant, habe man das Gesuchte; hier sei alle „Materie" der Handlung, Alles, was aus ihr erfolgen soll, abgestreift; hier habe man zugleich das Princip, welches die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurtheilung fortwährend anwende[18]). Dies nennt Kant den kategorischen Imperativ: kategorisch, weil er, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zu Grunde zu legen, unmittelbar gebietet.

Man bemerkt sogleich, dass auch diese Bestimmungen nicht wesentlich über die vorausgegangenen hinausführen. Dort war als das Gute bezeichnet worden, was für Niemand ein Gut, sondern nur Gehorsam gegen ein Gesetz war; hier wird als Inhalt des Gesetzes wiederum eine Form, nemlich die Allgemeingültigkeit einer Maxime, bezeichnet. „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte!" [19]) Warum? Weil der Treulose sich sagen muss, sein Grundsatz, verallgemeinert, würde zu allgemeinem Misstrauen und stetiger Unsicherheit führen; weil der Egoist an die Fälle denken muss, wo er Anderer Liebe und Theilnehmung bedarf und durch seinen als Naturgesetz gedachten selbstsüchtigen Willen sich alle Hoffnung auf Beistand rauben würde; weil der Faulpelz wenigstens wünschen wird, dass die ihm verliehenen Kräfte entwickelt und ausgebildet

werden, da sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind [20]).

Und in Erwägungen dieser Art sollte die Allgemeinheit als solche den Ausschlag geben? Ein solches Gesetz sollte sich auf kein Interesse gründen und darum unbedingt sein? Ist es ein logischer Widerspruch, der verhindert, dass die Maxime, auf der gewisse unsittliche Handlungen beruhen, als allgemeines Naturgesetz nicht einmal gedacht, geschweige denn gewollt werden kann? Sicherlich nicht; dass es kein Depositum, kein Eigentum, keine gegenseitige Unterstützung gebe, lässt sich ohne jeden Widerspruch vollkommen klar vorstellen. Ist es aber ein praktischer Widerspruch, was kann darunter anders zu verstehen sein, als dass eine solche naturgesetzliche Anordnung, wie sie hier gedacht wird, mit dem Wesen des Willens selbst, d. h. mit den Gesetzen seiner Befriedigung, mit anderen nothwendigen Zwecken und Verfahrungsweisen streitet [21]). Gewiss, man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Aber dies ist keine Entdeckung Kant's. Dass die Interessen der Allgemeinheit Werthmesser für die sittliche Beurtheilung seien, haben in der einen oder anderen Form alle utilitarischen Theorien vor ihm anerkannt. Dass nicht Wohlfahrt und Vervollkommnung der Allgemeinheit, sondern die logische Form der Allgemeinheit das Ausschlaggebende sei, ist der Kern der Kant'schen Reinigung der Moral von der Glückseligkeitslehre: aber diese Subtilität bricht sich ihre eigene Spitze ab; denn in der Aufzeigung der Gründe, welche die Verallgemeinerung unsittlicher Maximen unmöglich machen, behalten in Kant's eigener Darstellung „empirisch-materiale" Principien, aber nicht einmal der universellen Glückseligkeit, sondern des gewöhnlichsten Egoismus, das entscheidende Wort.

Noch deutlicher wird die Unmöglichkeit, bei der Bestimmung des Inhalts der sittlichen Norm auf alle gegenständlichen Antriebe zu verzichten, durch die Manipulationen, welche Kant mit dem für die Ethik unentbehrlichen Zweckbegriffe vorgenommen hat. Nachdem frühere Betrachtungen die Rücksicht auf Zwecke ausdrücklich aus der ethischen Beurtheilung aus-

geschlossen hatten, wird dieser Begriff im Laufe der Erörterungen doch wieder aufgenommen und ein Unterschied statuirt von subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die aus Beweggründen hervorgehen, welche für alle vernünftigen Wesen gelten[22]. Der Unterschied zwischen subjectiv und objectiv kann hier wie auch sonst in Kant's Terminologie nichts anderes bedeuten als den Gegensatz von Individualzwecken und Zwecken der Gesammtheit; und dies wird bestätigt durch den mit den obigen Ausführungen im besten Einklang stehenden Satz: „Praktische Principien sind formal, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren; sie sind aber material, wenn sie solche zu Grunde legen.“ Die Möglichkeit, eine Maxime zu verallgemeinern, war ja oben als Kriterium für ihren ethischen Werth bezeichnet worden. Ganz so nun wie Kant an dem Begriffe „gut“ schlechterdings nichts mehr von seiner eudämonologischen Färbung, sondern nur noch die Unterwerfung unter ein Gesetz übrig gelassen hatte, wie er das Gesetz selbst nicht auf das Wohl der Allgemeinheit, sondern auf die logische Form der Allgemeinheit bezogen wissen wollte, so verwandelt er hier den Begriff des objectiven, d. h. allgemeinen, nothwendig gewollten Zweckes in den Unbegriff des „Zweckes an sich selbst“, der zwar nothwendig von Jedermann gewollt wird, aber ohne dass seine Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns irgend einen Werth hätte, und der eben darum als „absoluter Werth“ allein zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann.

Und so enthält denn die zweite Hauptformel für das Sittliche, welche Kant aufstellt, abgelöst von allen eudämonologischen Beziehungen, dieselbe zweideutige Leere wie die vorausgehende. „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.“ Auch hier wie in der ersten Formel ein vortreffliches heuristisches Princip, welches aber jeder wirklichen Begründung entbehrt, sobald man davon absieht, was seine Verletzung für die allgemein und nothwendig gewollten Zwecke der Menschheit, nemlich Wohlfahrt und Vervollkommnung, bedeuten würde.

Einen solchen Willen nun, der eigentlich nichts will, keine

Zwecke hat, als dass seine Maximen allgemeine Maximen seien, der darum gar keine Bestimmungsgründe ausser sich hat, sondern von dessen lebensvoller Realität nur noch die abstracte Vernunftform als solche übrig geblieben ist, nennt Kant auch den autonomen Willen oder reine praktische Vernunft. Er stellt ihm die Heteronomie gegenüber, die für ihn überall da ist, wenn nicht der Wille selbst sich das Gesetz gibt, sondern das Object durch sein Verhältniss zum Willen[23]). Aber zwischen diesen Gegensätzen, einer Selbstbestimmung des Willens ohne jede Rücksicht auf Object, Zwecke und Erfolge, einer Selbstbestimmung sozusagen im luftleeren Raume, und der zweifellosen Heteronomie, etwas darum zu thun, weil ich etwas anderes will, lässt Kant das richtige Verhältniss der Autonomie unklar in der Schwebe.

An die Stelle, welche hier leer geblieben ist, nemlich der Begeisterung für sittliche Werthe und der durch sie geförderten Zwecke der Menschheit, hat Kant das Gefühl der Achtung gesetzt[24]), welches bloss das Bewusstsein der freien Unterordnung unseres Willens unter ein Gesetz ausdrückt, ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf unsere Sinne, ja vielmehr mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen unseren Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft, angethan wird. Er nennt es wohl auch das „moralische Gefühl"; aber die Bedeutung dieses Begriffes ist jetzt eine ganz andere als in der vorkritischen Zeit, wo er das Gefühl als Princip der moralischen Unterscheidung bezeichnete. Denn dieses Gefühl ist lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurtheilung der Handlungen, noch weniger zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern bloss zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Alles sogenannte moralische Interesse besteht lediglich in der Achtung für das Gesetz; wie umgekehrt diese die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder ist. Anders ausgedrückt: Nicht darum hat das moralische Gesetz für uns Gültigkeit, weil es uns interessirt (denn das wäre Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nemlich einem zu Grunde liegenden Gefühl), sondern es hat ein Interesse für uns, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin

aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist, unseren Antheil an einer allgemeinen Gesetzgebung ausdrückt und uns dadurch das Gefühl einer inneren Grösse, einer Würde gibt, die über Alles, was sonst Werth haben mag, unendlich erhaben ist.

§. 5. Geschichtliche Stellung der Kant'schen Ethik.

Soll die geschichtliche Stellung der Kant'schen Ethik bestimmt werden, so dürfte es zunächst erforderlich sein, jenen von ihr selbst erhobenen Anspruch auf völlige Neuheit der begrifflichen Grundlegung einer Prüfung zu unterziehen.

Ist es wahr, dass alle in der vorausgegangenen Entwicklung geführten Kämpfe zwischen interessirter und uninteressirter Sittlichkeit auf einer Selbsttäuschung der betreffenden Denker beruhen, indem auch die Vorkämpfer einer von dem Elemente der Lust freien Sittlichkeit doch dies Element durch ein Hinterpförtchen wieder in ihr System eingelassen und jedenfalls das wahre Wesen des Sittlichen durch die Hereinnahme irgend welcher „materialer“ Triebfedern in dasselbe verfälscht haben? Wie man auch den wissenschaftlichen Werth mancher dieser älteren Formulirungen schätzen mag: gesehen und gesucht hat wenigstens ein Theil der ethischen Forscher dies von Kant mit solchem Nachdruck hervorgehobene Moment des völlig Uninteressirten zu allen Zeiten. Eine Polemik, wie sie der gesammte Apriorismus und Intellectualismus gegen den ethischen Nominalismus und Utilitarismus, wie sie Platon gegen Protagoras, die Stoa gegen Epikur, die englischen Intellectualisten sowie Shaftesbury und Butler gegen Hobbes, Locke und Hume geführt haben, hatte gar kein anderes Ziel als dasjenige, Sätze zu erweisen, welche Kant, etwas zu vorschnell das Compliment eines „Kopernikus der Moral“ acceptirend, als eigene Entdeckung in Anspruch genommen hat: „dass es zwei ganz verschiedene Beurtheilungen seien, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben oder unser Wohl und Wehe in Betracht ziehen, dass der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zu Grunde gelegt werden müsste), sondern nur nach demselben und durch dasselbe

bestimmt werden müsse; dass es ohne dieses Verfahren überhaupt nichts an sich und unmittelbar Gutes, sondern immer nur irgendwozu Gutes geben könne, und das Gute völlig mit dem Nützlichen gleichgesetzt wäre."

So erscheinen die englischen Intellectualisten, Cudworth, Clarke, Wollaston, Price, bei Ausbildung ihrer Theorien von demselben speculativen Interesse geleitet wie Kant[25]); vielleicht würde er ihre Ethik gleichwohl als heteronom bezeichnet haben, weil der Wille sich nicht selbst das Gesetz gebe, sondern dasselbe von einem fremden Antriebe (der Natur der Dinge) vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects empfange[26]). Und hier kündigt sich allerdings die hohe Bedeutung der von Kant gewonnenen und vertretenen Einsicht an, dass die Objectivität wie im Erkenntnisstheoretischen so auch im Ethischen keinen anderen Sinn habe als „allgemein subjectiv", und dass es das eigentliche Wesen des Sittlichen verkennen heisst, wenn man dasselbe in Sachverhältnissen statt in Willensbestimmungen oder Vernunftgesetzen sucht[27]). Das Verhältniss der beiden Factoren hat sich umgekehrt. Die Vernunft spiegelt nicht mehr bloss die Natur der Dinge; sie schafft autonom, nach eigenen Gesetzen, ein Reich der Zwecke; aber von der Natur kommt auch die autonome Vernunft nicht frei; denn was sie als allgemeines Gesetz soll wollen können, darf mit der Natur des vernünftigen Bewusstseins selbst nicht in Widerspruch stehen.

Eigentümlicher noch gestaltet sich die Frage, wenn wir die Kritik betrachten, welche Kant direct oder indirect an Denkern wie Shaftesbury, Butler und Hutcheson geübt hat[28]). Denn auch deren Tendenz war der seinigen durchaus verwandt: das Sittliche soll im Wesen des menschlichen Geistes aufgesucht werden, in Neigungen, welche nicht selbstsüchtig sind, sondern uninteressirt und sich unmittelbar auf gewisse Handlungen als an sich werthvoll richten[29]).

Was aber Kant weiterhin gegen die Annahme eines besonderen moralischen Sinnes vorbringt, „nach welchem das Bewusstsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und so doch Alles auf dem Verlangen nach

eigener Glückseligkeit beruhe"[30]): das trifft diese Vorgänger kaum mit besonderem Gewichte; vielmehr hat seine eigene Argumentation die grösste Aehnlichkeit mit dem, was die intuitive Schule gegen die nominalistische geltend zu machen pflegte. Denn das war ja keineswegs die Meinung dieser Denker, dass jenes die sittliche Gesinnung oder Handlung begleitende Gefühl der Zufriedenheit selbst das Motiv zum Sittlichen sei: dies suchten sie alle eben in einem unmittelbaren Triebe; während jene Reflexionsaffecte der Billigung oder Missbilligung ganz so wie Kant's „Achtungsgefühl" oder der von ihm ebenfalls anerkannte Begriff der Selbstzufriedenheit[31]) nur Winke für das Bewusstsein sind, um den höheren Werth solcher Triebe im Gegensatze zu anderen fühlbar zu machen.

Man muss vielmehr sagen, dass jene Denker eben das unternommen haben, was Kant als unmöglich, ja widersinnig ablehnen zu müssen glaubt: nemlich „ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen zu denken und das zum Gegenstande der Empfindung zu machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann". „Ein platter Widerspruch" wird dies nur dann, wenn man mit Kant der Ansicht huldigt, dass Gefühle, „die dem Grade nach von Natur unendlich von einander verschieden sind, einen gleichen Maasstab des Guten und Bösen nicht abzugeben vermögen, auch Einer durch sein Gefühl gar nicht gültig für Andere urtheilen kann". Diese Ansicht würde jenen englischen Psychologen, die sich um die Beobachtung der gemeinsamen Gefühlsgrundlage und der Gesetze des Gefühlslebens so grosse Verdienste erworben haben, wohl ebenso seltsam erschienen sein, wie zwanzig Jahre vor der Kritik der praktischen Vernunft Kant selber. Mit welchem Nachdruck hatten nicht Shaftesbury, Hume, Smith darauf hingewiesen, dass aus dem Gefühl allein, ohne Verarbeitung und Berichtigung seiner Aussagen durch den Verstand, ohne die Ausbildung durchschnittlicher allgemeiner Regeln, die Thatsachen der sittlichen Beurtheilung nicht verstanden werden können. Aber freilich, das genügt jetzt nicht mehr. Soll die Handlung sittlich sein, so muss Alles auf „der Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrund" beruhen; denn „Neigung ist blind und knechtisch, mag sie nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft muss, wo es auf Sittlichkeit

ankommt, nicht bloss den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen" [32]).

Wenn hier die erst auf dem Boden des Kriticismus erwachsene Einseitigkeit der Kant'schen Ethik deutlich zum Vorschein kommt, so haben wir freilich auf der anderen Seite anzuerkennen, wie weit Kant mit seiner Betonung des bewussten Wollens im Sittlichen, seines imperativischen Charakters, über viele Gestaltungen der älteren Ethik hinausgegriffen hat. Denn in der That, wie lebhafter Streit sich auch alsbald um die Genauigkeit der wissenschaftlichen Formulirung Kant's und die Richtigkeit der zu ihrer Begründung gemachten Annahmen erhoben hat: die unmittelbare Erfahrung hat gezeigt, dass Kant an diesem Punkte wirklich, wenn ich mich so ausdrücken darf, den pädagogisch wirksamsten Ausdruck für die von ihm angestrebte Aufklärung des sittlichen Bewusstseins über seinen eigenen Inhalt gefunden hat.

Wenn Kant es gelegentlich als seine Ueberzeugung aussprach, dass keine Idee das menschliche Gemüth mehr zu erheben und mit Begeisterung zu erfüllen vermöge, als eben die von einer moralischen Gesinnung, welche die Pflicht über Alles verehrt, mit zahllosen Uebeln des Lebens und selbst den verführerischsten Anlockungen desselben ringt und dennoch sie besiegt, so hat ihm der laute und begeisterte Widerhall, den seine Lehre bei den besten Geistern Deutschlands, nicht minder aber auch in Frankreich und England gefunden, durchaus Recht gegeben. Das war Ausdruck der Abneigung gegen jene Klugheitsmoral des wohlverstandenen persönlichen Interesses, welche in den Jahren der geistigen Entwicklung Kant's von Frankreich aus gepredigt worden war und in ihren Consequenzen das sittliche Bewusstsein in der Wurzel zu fälschen drohte; der Abneigung selbst gegen jene Form der eudämonistischen Ethik, wie sie nach dem Vorgange von Shaftesbury und Hume auch in der deutschen Aufklärung vielfach verbreitet worden war. Der sociale Gesichtspunkt wird hier zwar über den egoistischen gestellt, aber kaum mehr unternommen, als dass man eine Erklärung der thatsächlich vor sich gehenden Beurtheilung menschlicher Gesinnungen und Hand-

lungen bot, und im Uebrigen mit einer gewissen kühlen Beschaulichkeit der Mensch an dasjenige verwiesen, was sich von guten Anlagen und sympathischen Gefühlen an ihm etwa vorfinden mochte. Es darf hier daran erinnert werden, was schon die frühere Darstellung mehrfach zu betonen hatte, dass dem Eudämonismus des 17. und 18. Jahrhunderts, soweit er einer rein rationalen und humanen Ethik zustrebte, vielfach das imperativische Moment, das Sollen, fehlte; dass er statt reiner und scharfer Ausprägung der Norm, im Gegensatze zu allem sittlich Abweichenden, sich in ein blosses Beschreiben der gutartigen Menschennatur verlor, während jene Theorien, die eine schärfere Ausbildung des Pflichtbegriffes aufzuweisen hatten, dies fast überwiegend der Anwendung theologischer Mittel verdankten.

Und an diesem Punkte bezeichnet Kant's Ethik allerdings einen scharfen Abschnitt. Zwar besteht kein Gegensatz zwischen dem richtig verstandenen Eudämonismus und dem Pflichtgedanken in der ganzen Erhabenheit, in welcher man mit einem Kant diesen Begriff nur immer wird hinstellen wollen: aber diesen wahren Zusammenhang zwischen beiden Begriffen und die Möglichkeit ihrer Ausgleichung aufzuzeigen, war der späteren Entwicklung der Ethik vorbehalten. Der Beruf der Grundanschauung Kant's ist es gewesen, überhaupt das Gewissen der Zeit zu wecken, ihrer Weichlichkeit die ernste Grösse des Pflichtgedankens darzustellen und jener „windigen, überfliegenden, phantastischen Denkart“ entgegenzutreten, welche es liebt, „sich mit der freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüthes, das weder Sporns noch Zügels bedürfe, zu schmeicheln, und darüber ihre Schuldigkeit vergisst, an welche sie doch eher denken sollte als an ihr Verdienst“. Und dieser Aufruf zum Pflichtbewusstsein ertönte nicht umsonst in einem Volke, dem inmitten seiner eben begonnenen geistigen Wiedergeburt die schwere Prüfung bevorstand, zeigen zu müssen, ob es überhaupt noch die Kraft habe, als selbständige Nation weiter zu existiren, und dem die Vorbereitungen zum Kampfe der Befreiung harte und entsagungsvolle Arbeit an den Grundlagen des staatlichen wie des bürgerlichen Lebens auferlegten. So haben wir das eigentümliche Schauspiel, dass die Ueberzeugung, die Ethik dürfe

keine Güterlehre sein, in demselben Augenblicke das Schlagwort der einflussreichsten philosophischen Richtungen wird, wo das deutsche Volk eine Kraft ohne Gleichen daran setzt, um sich die höchsten und besten Güter einer Nation zu erkämpfen: das Selbstbestimmungsrecht im Innern wie nach Aussen, die Einheit staatlichen Zusammenhanges, die Abschüttelung tausendjähriger Missbräuche, den Reichtum geistiger Bildung.

2. Abschnitt.

Ergänzungen und Folgerungen. Der Freiheitsbegriff.

§. 1. Kant's Apriorismus.

Zwei Gedanken wird man nach diesem Rückblick auf Kant's Vorgänger in der Ethik als diejenigen bezeichnen dürfen, welche die Stellung seiner Theorie in der Reihe der ethischen Systeme bestimmen: 1) Das Sittengesetz erwächst nicht aus einem vorausgehenden Begriffe des Guten und Bösen, sondern was gut und böse sei, wird nur durch das Sittengesetz gegeben. 2) So wenig das Sittengesetz aus der Erfahrung gewonnen wird, so wenig kann aus der Erfahrung nachgewiesen werden, ob es irgendwo und irgendwann wirklich geworden ist.

In diesen Sätzen liegt Kant's Antwort auf die beiden Fragen, welche die wissenschaftliche Ethik der neuen Philosophie unablässig beschäftigt haben: Wie gelangt der menschliche Geist zu jener idealen Norm, und in welcher Weise vermag es dieselbe, sich im empirischen Dasein des Menschen zu bethätigen?

Die erste Frage wird von Kant im Sinne eines unbedingten Apriorismus entschieden. Das Sittengesetz ist eine nicht weiter abzuleitende Thatsache, in welcher eben die Natur des Menschen als eines vernünftigen Wesens zum Vorschein kommt; welche eben darum weiter reicht als die Menschheit und sich auf alle endlichen Wesen erstreckt, die Vernunft und Willen haben, ja sogar das unendliche Wesen als oberste Intelligenz mit

einschliesst[33]). Das Princip der Sittlichkeit als mögliche Allgemeinheit einer Gesetzgebung ist Welt- und Vernunftgesetz, wenn sie auch nur dem aus Vernunft und Natur zusammengekneteten Menschen als Imperativ im engeren Sinne erscheint. Der Gedanke einer Entwicklung der Vernunft, an welchem manche Richtungen des 18. Jahrhunderts mit Eifer und Hingebung obschon unzulänglichen Mitteln gearbeitet hatten, ist hier völlig ausgeschlossen; die Vernunft kennt kein Werden, sie ist das Bleibende, Grundwesentliche, im Wechsel Beharrende; mit ihr ragt die Ewigeit in das vergängliche Leben des Menschen hinein. Dies ist das Band, welches die Kant'sche Anschauung mit der Metaphysik des Sittlichen bei Leibniz, den englischen Intellectualisten und Thomas von Aquino verknüpft; ein kosmischer Rationalismus, der bei aller Verschiedenheit seiner systematischen Gestaltung immer und überall die Züge der gleichen Weltansicht verräth.

In einsamer Grösse steht dies ungeheure Factum des Sittengesetzes inmitten der fremden Welt natürlichen Menschendaseins, unter dessen Kräften es keinen Bundesgenossen besitzt. Wie soll es Einfluss auf den empirischen Menschen gewinnen? Dies kann man ebenso wenig durch irgend welche Hülfskräfte, die aus der Anthropologie genommen sind, erklären wollen, als die Existenz der praktischen Vernunft selber[34]; aber eben darum bleibt die Möglichkeit dieses Einflusses, dessen Wirklichkeit ohnehin nicht nachweisbar ist, ein Räthsel, zu dessen Auflösung Kant ausdrücklich die menschliche Vernunft als unvermögend bezeichnet[35]).

§. 2. Die Freiheit als Autonomie.

Zwei Hauptfragen der früheren ethischen Forschung schiebt so Kant als unlösbar und daher vom Standpunkt der kritischen Methode aus unrichtig gestellt bei Seite. Die Frage, welche er sich stellt, lautet vielmehr: Welche weitere Annahmen ergeben sich für uns denknothwendig aus dem festgestellten Inhalt des sittlichen Bewusstseins? Die Antwort auf diese Frage wird zwar keine Erklärung dessen zu liefern im Stande sein,

was menschliche Einsicht nur als ein schlechthin Gegebenes, als eine letzte Thatsache anzuerkennen vermag, wohl aber die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins in einem grösseren Zusammenhang erscheinen lassen und uns im praktischen Gebrauche über die volle Gültigkeit des im sittlichen Bewusstsein Gegebenen vergewissern.

Nun stehen wir, wenn wir dieses Bewusstsein auf seinen Inhalt hin analysiren, vor der Thatsache, dass wir einen kategorischen Imperativ in uns tragen, d. h. das Gefühl der Verpflichtung, unsere Gesinnungen so zu gestalten, dass sie zu einem allgemeinen Gesetze tauglich werden, und zwar aus keinem Grunde, als um der Vernünftigkeit solcher Maximen willen oder aus Autonomie. Diese im kategorischen Imperativ verlangte Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein, ist nun nichts anderes als Freiheit. Denn wenn Wille eine Art von Causalität lebender Wesen ist, sofern sie vernünftig sind, so ist Freiheit diejenige Eigenschaft dieser Causalität, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann, und in positivem Sinne diejenige Eigenschaft, dadurch der (vernünftige) Wille in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz ist. So unterscheidet sie sich von der Naturnothwendigkeit, der Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, die durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt werden. Die Freiheit kann nicht gesetzlos sein, denn ein freier Wille wäre sonst ein Unding; sondern sie muss eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein [36]).

Schon Herbart [37]) hat auf unübertreffliche Weise erklärt, inwiefern dieser nur durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung bestimmte, keinen anderen Motiven zugängliche Wille frei zu nennen sei. Das kann nur heissen: er steht ausserhalb des Zusammenhangs der Ursachen und Wirkungen, nach welchen die Begierden des Menschen von äusseren Gegenständen angezogen oder zurückgestossen, die Neigungen und Gewöhnungen durch Temperament und frühere Lebenslagen bestimmt, die Meinungen von Gütern und Uebeln durch Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen erzeugt, durch fortdauernde Erfahrungen eingeprägt und geschärft, endlich die Aufmerksam-

keit geweckt, eingeschläfert, da- und dorthin gewendet wird. Denn Alles dies hält den Willen des Menschen dergestalt in Unterwürfigkeit, dass die Fragen, wie Einer dazu gekommen sei, dies oder jenes zu wollen, sich gewöhnlich durch Angabe von Motiven beantworten lassen, denen ein sittlicher Wille sich entweder nicht hingeben sollte oder doch nicht zu überlassen brauchte. Soll die Tugend den Willen bestimmen, so darf er nicht schon bestimmt sein, und dies ist nur dann zu erreichen, wenn sie gar nichts von Motiven in sich aufnimmt, die wohl auch ohne sie den Willen bestimmen könnten.

Nun ergibt sich aber aus den obenstehenden Definitionen, dass dieser Freiheitsbegriff uns an keinem Punkte über die bereits bestehende Einsicht in das Wesen des Sittlichen hinausführt. Denn Sittlichkeit als die Bestimmung des Willens nach selbstgegebenen Vernunftgesetzen ist eben Freiheit; und umgekehrt, wenn Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus, durch blosse Zergliederung ihres Begriffes. Freiheit ist also eine ideale Forderung, die wir als Vernunftwesen an uns selbst stellen, und sie deckt sich mit dem Gebote des kategorischen Imperativs. Das Geheiss: „Erfülle deine Pflicht!“ kann man auch anders ausdrücken, indem man sagt: „Mache Dich frei[38])!“

Es versteht sich von selbst, dass die thatsächliche Existenz der Freiheit ebenso wenig aus der Erfahrung bewiesen werden kann als die der Sittlichkeit. Wir würden uns auch gar nie einen Begriff davon machen können, dass etwas wie diese Autonomie des Willens existire oder was damit gemeint sein könne (da uns eben die Erfahrung den Willen stets durch materiale Triebfedern, durch Interessen, bestimmt zeigt), wenn wir nicht, als eine fundamentale Thatsache des Bewusstseins, das Sittengesetz in uns trügen. So aber heisst es in einem gewissen Sinne mit Recht: „Du kannst, denn du sollst!“ Die Wirklichkeit der in uns lebenden sittlichen Anforderung verbürgt uns auch die Möglichkeit der Freiheit. Wäre aber die Freiheit ein blosses Hirngespinnst, so könnten wir auch das Sittengesetz nicht in uns tragen; „jenes Gesetz ist nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber nothwendig; und umgekehrt, diese ist noth-

wendig, weil jene Gesetze als praktische Postulate nothwendig sind"[39]).

Und in diesem Sinne scheint man es verstehen zu müssen, wenn Kant, in seine ethische Theorie die Unterscheidung zwischen erfahrbaren und bloss gedachten Dingen aus der Kritik der reinen Vernunft herübernehmend, erklärt: Der Mensch stehe, sofern man ihn als frei (d. h. sittlich) denke, dem empirischen Menschen so gegenüber wie das Ding an sich (Noumenon) der erfahrbaren Erscheinungswelt (Phänomenon). Damit ist auf's Klarste ausgesprochen, dass die Freiheit (d. h. die vollendete Autonomie des Willens) nur „Gedankending" sei, in keiner Erfahrung gegeben und auf Grund unserer Erfahrung vom Menschen gar nicht vorzustellen; dennoch aber durch die sittliche Anforderung in uns, durch die Stimme des kategorischen Imperativs oder das Gewissen, für das Denken im praktischen Gebrauche unzweifelhaft verbürgt[40]), d. h. nicht als blosse Einbildung, sondern als reale Möglichkeit, als praktisches Ideal. Die vollendete, zur Thatsache gewordene Freiheit und Sittlichkeit, d. h. den absolut guten Menschen oder den vollendeten Heiligen kann keine Erfahrung aufweisen; aber überall stösst man auf die Wirkungen jenes Ideals. Auch der Bösewicht, wenn man es nur dazu bringen kann, jene innere Stimme heller in ihm ertönen zu lassen, wünscht wenigstens so handeln zu können, wie die sittliche Idee von ihm verlangt; auch die beste Erklärung unserer Handlungen aus der causalen Verknüpfung unserer Natur mit den umgebenden Umständen hebt uns nicht über die Beurtheilung, auch langes Vergangensein derselben nicht über die Reue hinweg[41]).

Es ist ohne Weiteres klar, dass dieser Freiheitsbegriff Kant's, welcher ja nichts anderes bedeutet als die vollendete Autonomie des sittlichen Vernunftwillens, schlechterdings nichts zu thun hat mit jenem theologischen Gespenste der Willens- oder Wahlfreiheit (liberum arbitrium), sondern dass er, wenn auch in den bestimmten Formeln des Kant'schen Systems, nichts anderes ausdrückt als die gemeinsame Ueberzeugung der grossen Ethiker des 17. und 18. Jahrhunderts, Spinoza, Leibniz, Hume[42]).

§. 3. Freiheit als intelligible Wesenheit.

Aber es darf nicht länger verschwiegen werden, dass in der eben gegebenen Darstellung Kant's der Begriff der Freiheit in grösserer Uebereinstimmung mit sich selbst entwickelt wurde als er in Kant's Schriften sich findet, und diese bisher noch keineswegs genügend beachtete und gegen einander abgesonderte Vermengung von Verschiedenem in demselben Worte ist es vorzugsweise, welche Kant's Freiheitslehre so dunkel und widerspruchsvoll gemacht hat.

In allem bisher Angeführten haben wir nur eine Umschreibung des Begriffes der sittlichen Freiheit. Aber dieser genügt Kant nicht. Wenn die Freiheit bloss ein idealer Gedanke ist, was wird dann aus der Sittlichkeit, wenn Niemand mehr diesen Gedanken denkt? Man könnte darauf vielleicht antworten: „dann hört Sittlichkeit auf zu existiren"; aber diese Antwort würde Kant ebenso mit Entsetzen erfüllen, als sie Clarke und Price entsetzt hätte. Wenn das Sittengesetz nur als Idee des empirischen Subjects vorhanden ist, wie ist es möglich, dass auch der Bösewicht seine Macht empfindet? Man könnte darauf antworten, dass es um die sogenannten Gewissensbisse eine missliche Sache und die Allgemeinheit und Nothwendigkeit derselben aus der Erfahrung ebenso schwer zu erweisen sei als die des Sittlichen, und dass es ferner sehr wohl im empirischen Menschen zwei Gemüthsrichtungen geben könne, von denen die eine verurtheilt, was die andere ersehnt; aber auch diese Auskunft würde Kant nur als eine gefährliche Preisgebung der Rechte des Sittlichen erscheinen und vor Allem sich dem Vorwurfe aussetzen, dass sie die Voraussetzung, nemlich die unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Sittlichen, nicht erkläre.

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? fragt Kant; oder, um diese Frage aus Kant's Ausdrucksweise zu übersetzen: Wie ist es möglich, dass unser Selbstbewusstsein die gebieterische Forderung an uns stellt, frei zu werden? Antwort: Durch Freiheit. Aber diese Freiheit hat jetzt einen anderen Sinn als vorhin. Damit es dieses allgemein und unbedingt sich

geltend machende Postulat geben könne, muss es eine wirkliche Freiheit geben, d. h. es muss hinter jedem empirischen, phänomenalen Menschen, in dem die Freiheit als kämpfende theilweise verwirklicht erscheint, einen überempirischen, noumenalen Menschen geben, der thatsächlich frei ist[43]).

Hier ist nun die sittliche Freiheit nicht mehr bloss ein Gedachtes, ein Ideal, sondern zugleich eine Wirklichkeit, freilich eine überempirische, nur mit dem Gedanken zu fassende, intelligible. Wir sind frei als reine praktische Vernunftwesen, gelöst von Zeit und Raum und der in ihnen sich vollziehenden Verkettung des Geschehens, wobei Eines immer aus dem Anderen folgt. Das ist darum gewiss, weil wir die in dem Zusammenhange unseres sinnlich-empirischen Lebens sich ergebenden Hemmungen unserer Freiheit, d. h. unserer Abhängigkeit von der blossen Vernunftform des Gesetzes, als Störungen empfinden.

Der ganze Begriff kommt freilich aus dem peinlichsten Schwanken nicht heraus. Ist das Noumenon, die intelligible Welt, nur Grenzbegriff oder eine höhere Wirklichkeit als die gemeine empirische? Diese Fragen verwirren die Kritik der praktischen Vernunft ebenso wie die der reinen[44]). Wenn diese den Widerspruch auf sich nehmen zu müssen glaubt, um dem theoretischen Skepticismus zu entgehen, so die letztere, um dem moralischen Skepticismus alle Stützen zu entziehen. Während Kant die Möglichkeit eines theoretischen Beweises für die Existenz der Freiheit entschieden verneint und die ganze Annahme als einen lediglich praktischen Vernunftglauben erklärt, kann er sich doch nicht entschliessen, diesen Glauben eben Glauben und die Freiheit ein anzustrebendes und unser Handeln regulirendes Ideal sein zu lassen, sondern will ihm gleichwohl eine Grundlage in einer geglaubten Wirklichkeit geben[45]).

An diesem Punkte — und es ist dies ein Cardinalpunkt der Kant'schen Theorie — zeigt es sich wohl am deutlichsten, wie enge der Rationalismus Kant's mit theologischen und insbesondere platonischen Elementen verwachsen ist, und wie in Folge dessen der Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft, von Erscheinung und Sein seine ganze Denkweise bis in den innersten Nerv durchzieht. Wie eigentümlich der Gedanke auch gewendet sein mag, man erkennt doch alsbald in den

Motiven, welche Kant zur Annahme der intelligiblen Freiheit führen, das uralte Argument des Platonismus, wie es aus dem Gedankenschatze des Meisters in die christliche Philosophie übergegangen war, und wie es noch im 17. Jahrhundert Cudworth mit ebenso viel Wärme als Scharfsinn vorgetragen hatte; den nemlichen Trugschluss, auf welchen auch Cartesius seinen Gottesbeweis errichtete. Wie kommen in die natürlichen Dinge jene Einheit und Harmonie, jene Gesetzmässigkeit des Baues und der Gestalt, die sich ankündigt als ein beherrschendes Princip, aber nie rein, nie völlig ungetrübt? Wie kommen in den Geist jene Ideen, die den Menschen weiter führen als sein empirisches Auge und das gewöhnliche Ziel seiner Begierden reichen; die, um mich eines glücklichen Ausdruckes des Cartesius zu bedienen, grösser sind als der Mensch selbst? Darauf hat diese ganze Richtung in den verschiedensten Wendungen eine im Wesen identische Antwort: Dies Alles stammt aus einer Idealwelt, aus einer Welt des wahren Seins, von welcher diese diesseitige Welt des Scheins nur ein trügliches Abbild ist, in der sich auch die eigentliche Heimat des Geistes befindet, der hier gehindert wird, sein eigentliches Wesen zu entfalten.

§. 4. Freiheit als Zufall.

Allein der Kant'sche Freiheitsbegriff nimmt an anderen Stellen eine noch bedenklichere Wendung. Wenn wir als intelligible Wesen wirklich sittlich frei sind, und wenn wir unsere vom Sittengesetze abweichenden empirischen Handlungen, als unter Zeitbedingungen stehend, bis auf den Grad erklären können, dass wir sie als natürliche und insofern unausbleibliche Folge von Vergangenem (hoffnungsloser Naturbeschaffenheit des Gemüthes, übler Gewohnheit, vernachlässigter Achtsamkeit auf sich selbst) nachzuweisen im Stande sind, so ist es zwar möglich, sich des Unterschieds zwischen empirischen und intelligiblen Wesen bewusst zu werden, aber dass wir diesen Abstand als eine Schuld, unser gesammtes Thun als eine Verantwortung empfinden und über alle, auch die empirisch entschuldbarsten Abweichungen vom Sittengesetze Reue und Gewissensbisse

empfinden sollten: das scheint Kant aus den bisherigen Annahmen noch keineswegs ableitbar [46]).

Zu diesem Zwecke construirt er einen neuen Freiheitsbegriff, welcher mit den beiden bisher entwickelten nichts zu thun hat, und der nicht anders denn als ein höchst bedenklicher Rückfall in theologische Anschauungen bezeichnet werden kann. Den perhorrescirten Begriff der Willensfreiheit als Wahlfreiheit (liberum arbitrium indifferentiae) setzt er in transcendentaler Verbrämung wieder auf den Thron. Denn ausdrücklich verwahrt sich Kant dagegen, dass man diese Frage durch Hinweis auf jenen comparativen Freiheitsbegriff beantworte, nach welchem bisweilen dasjenige freie Wirkung heisst, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt. Und während wir heute zur Zurechnung und sittlichen Beurtheilung einer That nicht mehr zu bedürfen glauben, dass sie eben eine von dem Subjecte selbst gewollte sei, sein Wollen und Denken in derselben zum Ausdruck komme, nennt Kant dies einen elenden Behelf, wodurch man ein schweres Problem, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, mittels einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meine. Jene natürliche psychologische Freiheit, die eben in unserem bewussten Willen liegt und die bewirkt, „dass nichts in der Welt ein bestimmtes Wollen in uns hervorrufen kann, wenn wir nicht von uns selbst aus dahin neigen, den Ruf mit eben diesem Wollen zu beantworten“ — diese Freiheit, meint Kant, würde im Grunde um nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen, von selbst seine Bewegungen verrichtet. „Obwohl nicht die Motive es sind, die in uns oder durch uns wollen, sondern wir selbst, die Gesammtheit unseres Wesens, die aus bestimmten Motiven will“, so erblickt Kant in allen Motiven immer nur Bestimmungsgründe eines Wesens unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subject handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt sind, darum zwar psychologische Freiheit, aber doch Naturnothwendigkeit mit sich führen und keine transcendentale Freiheit übrig lassen, die als Unabhängigkeit von aller Natur überhaupt gedacht werden muss. Nicht die Gewalt, welche wir mit dem Willensakte selbst ausüben,

unser Ich in denselben hineinlegend, sondern eine ausserzeitliche Gewalt des Subjects über unseren Willen selbst und die Bedingungen alles Wollens überhaupt scheint Kant der eigentliche Träger der Zurechnung sein zu können [47]).

Diese Ueberspannung rächt sich bitter in der sofortigen Verschiebung aller bis dahin festgehaltenen Begriffe. In allen früheren Definitionen waren die Begriffe Freiheit und Sittlichkeit gleichbedeutend gewesen. Jetzt zum ersten Male erfahren wir, dass nicht bloss das Sittliche in uns das Product jener transcendentalen Freiheit ist, sondern dass „Alles, was aus unserer Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung), eine freie Causalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang erkennen lassen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen“ [48]).

Diese schon in der Kritik der praktischen Vernunft sich findende Andeutung, wonach nicht nur das Sittlich-Gute sondern auch das Böse als ein Werk der Freiheit erscheint, bildet das Thema zu den weiteren Ausführungen dieses Gedankens in Kant's späteren Schriften, namentlich der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, welche die bisher behandelten Ausführungen über die Freiheit geradezu auf den Kopf stellen [49]). Die Lehre, dass der Grund aller Abweichungen von der sittlichen Regel in der Verbindung eines rein vernünftigen Ich mit einem sinnlich-empirischen liege, wird fallen gelassen und ausdrücklich erklärt, der Grund des Bösen könne nicht in der Sinnlichkeit des Menschen gesucht werden. Denn deren Dasein dürfen wir weder verantworten, noch können wir es, weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern habe. Dieser Grund kann auch nicht in einer Verderbniss der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesucht werden; denn das ist unmöglich. Gleichwohl kann das Dasein dieses Hanges zum Bösen durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkür gegen das Gesetz dargethan

werden. Dieser Hang ist in einer freien Willkür zu suchen und kann mithin zugerechnet werden; er ist eine angeborene Schuld, welche so genannt wird, „weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äussert, wahrnehmen lässt und nichtsdestoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muss“ [50]).

Eine Schuld, die aus der Freiheit entspringt! Eine Unmöglichkeit nach Kant's früheren Aufstellungen, wonach Freiheit und Sittlichkeit identisch sein sollten. Dieser Standpunkt ist hier vollständig aufgegeben. Wir befinden uns in einer anderen Welt. Auf dem früheren Standpunkte Kant's war die Freiheit als Noumenon gefordert worden, weil zwar das nicht sittliche, empirische Handeln des Menschen aus seinen inneren und äusseren Gründen erklärt und in der Erfahrung aufgezeigt werden konnte, nicht aber seine Bestimmbarkeit durch das Vernunftgesetz allein, welche doch kategorisch von ihm verlangt wurde. Das Sittliche, die Freiheit, war das zwar Denkmögliche, aber in keiner Erfahrung Gegebene und insofern als Noumenon das Unerklärbare, Unerkennbare. Hier wird nun dieselbe Argumentation auf das Sittlich-Böse angewendet. „Eine jede böse Handlung muss so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Denn . . . welcherlei auch die auf ihn einfliessenden Naturursachen gewesen sein mögen, so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muss immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurtheilt werden“ [51]). Das Böse dieses Vorstellungskreises wäre nach Kant's früheren Definitionen mit dem Guten identisch; um die Aehnlichkeit vollständig zu machen, nimmt es sogar nach Kant's wiederholter Versicherung an der Unerklärlichkeit Theil, welche von jenem ausgesagt wurde.

Allein zahlreiche Andeutungen verrathen, dass die Freiheit, von welcher Kant hier spricht, mit der sittlich-autonomen nichts zu thun hat; sie ist die reine Willkür, mit welcher sie auch in diesen Erörterungen häufig zusammengestellt wird, die Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegentheil im Augenblick des Geschehens in der Hand des Subjects sein soll [52]). Eine solche Freiheit wäre nach Kant's früheren Dar-

legungen weder in der empirischen noch in der intelligiblen Welt möglich gewesen; in jener nicht, weil bei dem nothwendigen Causalzusammenhang alles Geschehens immer nur Eines möglich ist als Ergebniss aller zusammenwirkenden Umstände; in dieser nicht, weil es dem Begriffe der intelligiblen Freiheit widerspräche, durch irgend etwas anderes als durch das selbstgegebene Vernunftgesetz bestimmt zu werden.

Fasst man aber diesen Begriff der Freiheit im Sinne des liberum arbitrium, dann wird das Gute ebensowohl Werk der Freiheit als das Böse, da in der Freiheit keine bestimmte Richtung nach dieser oder jener Seite enthalten sein kann: beide sind, wie schon Herbart [53]) gezeigt hat, gleich möglich, und ein radicales, der Menschengattung als solcher anklebendes Böses liesse sich nur so denken, dass man sich vollständig auf den Standpunkt der Kirchenlehre stellt und das liberum arbitrium nur dem ersten Menschen gewährt, nach dessen Fall alle übrigen in die Knechtschaft des Bösen gelangt sind.

Da aber diese Wahlfreiheit gleichbedeutend mit absolutem Zufall ist, so hat es bekanntlich schon der Kirchenlehre nicht genügt, die erste Selbstbestimmung zum Bösen auf den ersten Menschen eingeschränkt zu denken; sie hat das Böse ausserhalb des Geschlechts in einem reinen Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung entstehen lassen, welchen Ausdruck für die Unbegreiflichkeit des Hanges zum Bösen Kant dankbar acceptirt.

So führt ein leicht kenntlicher Weg von diesen Theorien Kant's über Schelling's Freiheitslehre zu jenen „bösen Träumen", wie sie „die Unverdaulichkeit einer gewissen Philosophie" in Daub's „Judas Ischariot" erzeugt. Denn dort erscheint in der That das radicale Böse zugleich als zeitlos, als persönlich und als intelligibles Wesen; Kant's transcendentale Freiheit ist der lebendige Satanas geworden [54]).

In seltsamer, aber begreiflicher Weise sehen wir so den alternden, um Auseinandersetzung mit der Dogmatik sich mühenden Kant in den Zauberkreis eines Gedankensystems gerathen, das er als eine Provinz dem Reiche der reinen Vernunft einzufügen suchte, und das bei ihm wie bei jedem, der den gleichen Versuch unternommen, schliesslich die Vernunft ver-

drängt und sich an deren Stelle gesetzt hat. Der Unterschied zwischen Kant's früherer und seiner späteren Freiheitslehre entspricht genau dem Gange des christlichen Denkens von Paulus auf Augustinus. Dieselbe Ueberspannung des Schuld- und Verantwortlichkeitsgefühles. Nicht genug, dass wir unglücklichen Menschen, mit den beiden Seelen in unserer Brust, vermöge der Einheit des Bewusstseins die schlimmen Streiche der einen schmerzlich als die unserigen mitempfinden und die Vorwürfe des anderen Seelentheils über uns ergehen lassen müssen: es muss auch unser eigener Wille sein, dass dieser Zwiespalt überhaupt vorhanden ist. Jener Richtung aber, welche bereits mit Baader sich anschickte, Kant's autonomistische Ethik als den Gipfelpunkt des Frevels, als die volle Kehrseite der Wahrheit zu verkünden, hat Kant selbst goldene Brücken gebaut, wie ein Blick auf das Verhältniss seiner Ethik zum Religiösen noch deutlicher machen wird.

3. Abschnitt.

Ethik und Religion.

§. 1. Einbruch des Eudämonismus in die Ethik Kant's.

Das Verhältniss der Kant'schen Ethik zur Religion [55]) zeigt jene nemliche Verbindung heterogener Elemente, welche seine Behandlung des Freiheitsbegriffes hatte hervortreten lassen, und die kaum anders als durch das Vorwiegen des theologischen Geistes in der deutschen Aufklärung und durch die streng religiöse, ja pietistische, Erziehung des Denkers zu erklären ist. Wir haben nicht den mindesten Grund, an seiner oft und kraftvoll ausgesprochenen Ueberzeugung von der Autarkie des Sittlichen zu zweifeln; beginnt doch selbst diejenige Schrift, welche Kant's Religionslehre darstellt, mit der ausdrücklichen Versicherung, dass die Moral weder eines anderen Wesens über dem Menschen bedürfe, um ihn seine Pflicht erkennen zu lehren, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Aber diese Worte nehmen sich et-

was seltsam aus in der Vorrede zu einem Werke, welches nicht eine Psychologie der Religion oder Kritik der Religion enthält, wie, um an ein classisches Beispiel zu erinnern, etwa Hume's „Naturgeschichte der Religion", sondern den sorgfältig durchgeführten Versuch, den ganzen wesentlichen Gehalt der christlichen Dogmatik ethischen Bedürfnissen dienstbar zu machen, und das damit die Consequenzen einer Anschauungsweise zieht, zu welcher die Kritik der praktischen Vernunft bereits den Grund gelegt hatte. Ein Markstein der geistigen Entwicklung! Die Zeit des Beurtheilens ist vorüber, die des Begreifens im Aufgange.

Dahin wird nun Kant geführt durch eine Schwierigkeit, welche sich eben aus der unnatürlich schroffen Trennung der Begriffe Sittlichkeit und Glückseligkeit in seiner Ethik ergab. „Naturam expellas furca, tamen usque recurret!" Denn nachdem in unzähligen Wendungen ausgesprochen worden war, dass beide schlechterdings nichts mit einander gemein hätten, bringen die späteren Theile der Kritik der praktischen Vernunft die Versicherung, die Sittlichkeit sei zwar die oberste Bedingung alles dessen, was uns wünschenswerth erscheinen möge, aber doch nicht selbst das höchste Gut; denn um das zu sein, werde auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloss in den Augen der Person, sondern der Vernunft überhaupt, welche die Person als Zweck an sich betrachte[56]).

So endet also auch diese Ethik, die sich als Todfeindin jedes Eudämonismus geberdete, mit der Synthese der Begriffe Sittlichkeit und Glückseligkeit in dem des „höchsten Gutes", ja in der Versicherung, die Beförderung des höchsten Gutes, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthalte, sei ein a priori nothwendiger Gegenstand unseres Willens und hänge mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammen. Allein wie soll diese Verbindung zu Stande kommen und das höchste Gut praktisch möglich sein? Soll die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zum Sittlichen sein, so ist man mit der Sittlichkeit am Ende; und soll aus der Sittlichkeit das Glück erblühen, so stösst man an das harte Gesetz des Weltlaufes, der schlechterdings nicht durch moralische Gesinnungen des Willens, sondern höchstens durch Kenntniss der Natur-

gesetze und verständige Benutzung derselben zu unseren Gunsten bestimmt werden kann [57]).

Es liegt im Interesse der ganzen Grundanschauung Kant's, diese von keiner Theorie völlig zu leugnende Kluft zwischen den vom Naturlaufe beherrschten physischen Erfolgen menschlichen Handelns und der inneren Würdigkeit der Handelnden selber als möglichst breit darzustellen. Wäre sie wirklich so gross, wie Kant sie schildert, wäre innerhalb gewisser Grenzen nicht auch das Sittliche ein Mittel, um den Naturlauf unseren Absichten günstig zu gestalten, so hätte freilich weder praktische noch reine Vernunft jemals etwas hervorbringen können, was wie Sittlichkeit aussähe. Selbst die innere Sanction des Gewissens, die Selbstzufriedenheit, sucht Kant (wenigstens in seinen späteren Darstellungen) in ihrem Glückswerth möglichst abzuschwächen [58]), indem er sie nur als ein negatives Wohlgefallen an einem Zustande bezeichnet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewusst ist. Sie ist ihm nur ein schwaches Analogon der Glückseligkeit, welche in diesem Zusammenhange ausdrücklich von ihm als derjenige Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt bezeichnet wird, worin ihm im Ganzen seiner Existenz Alles nach Wunsch und Willen geht, vermöge einer Uebereinstimmung der ganzen Naturordnung mit seinen Zwecken und den Bestimmungsgründen seines Willens [59]).

So bleibt denn nichts übrig, als entweder jenen Begriff des höchsten Gutes als phantastisch und ungereimt bei Seite zu werfen oder (da dies selbst einem Kant dem Menschen Unmögliches zumuthen hiesse [60]) auch hier wieder den Schritt in's Räthselland der Noumena zu thun und anzunehmen, dass jener nothwendige Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit, den wir in dieser Welt aus eigenen Kräften nicht zu schaffen vermögen, ja nicht einmal schaffen dürfen, in einer intelligiblen Welt durch eine oberste Ursache der Natur hergestellt wird, welche eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat. Die Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes, der besten Welt, fordert die Wirklichkeit des höchsten ursprünglichen Gutes, nemlich die Existenz Gottes [61]).

§. 2. Die praktischen Postulate.

Diese in nothwendiger praktischer Rücksicht gemachte Voraussetzung nennt Kant „Postulat", und er hat sich eine ganz ausserordentliche Mühe gegeben, die mögliche Geltung dieses Begriffes genau zu bestimmen und ihn von den durch die Kritik der reinen Vernunft als Erkenntnisse beseitigten Ideen abzugrenzen[62]). Wie viel Werth man dieser jedenfalls sehr künstlichen und fast unvermeidlich zu Missverständnissen führenden Unterscheidung von theoretischen und praktischen Vernunftideen, von Hypothesen und Postulaten, auch zugestehen mag: so viel ist zunächst gewiss, dass gleich das erste dieser Postulate, der Begriff Gottes als Trägers einer sittlichen Weltordnung, nur gewonnen wird durch eine auf dem Boden Kant's höchst bedenkliche Erschleichung. Es wird gefordert als eine moralische Nothwendigkeit, weil nur unter Voraussetzung der Existenz Gottes das höchste Gut möglich sei, und die Pflicht verlange, dass wir an der Hervorbringung und Beförderung des höchsten Gutes thätig seien[63]). Wo ist dies von Kant bewiesen worden? Hat sein Pflichtbegriff nicht völliges Absehen von allen Zwecken und Gütern gefordert? Und nun soll die Beförderung des höchsten Gutes, zu der wir nach seiner ausdrücklichen Erklärung eigentlich gar nichts thun können, selbst Pflicht sein?[64]) Nimmermehr. Für die Kant'sche Ethik kann die Harmonie von Tugend und Glück nur ein frommer Wunsch sein; der Versuch, aus der Realität des Sittengesetzes die der Gottheit durch den Mittelbegriff „höchstes Gut" abzuleiten, scheitert an der abschliessenden Starrheit, in welche das übrige System die Begriffe „Pflicht" und „Gut" zu einander gesetzt hat.

Mit dieser Annahme aber rückt der Schluss des ganzen Systems auf eine bedenklich schmale Kante. Denn da die hier geforderte Glückseligkeit nicht die innere, d. h. das reine Gefühl sittlicher Werthe selbst, sondern äussere Gunst von Umständen bedeutet, so ist es ein fast hoffnungsloses Bemühen, wenn Kant seine Theorie von der des gewöhnlichen theologischen Utilitarismus noch absondern und die Ethik nicht als

die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, verstanden wissen will. Keine Subtilität des Vortrags wird zu bewirken im Stande sein, dass der Wunsch nach Glückseligkeit nur aus einem vollkommen reinen Pflichtbewusstsein aufsteige. Denn wenn die Hoffnung auf sittliche Vergeltung auch allerdings erst durch die Religion begründet und das Sittengesetz begrifflich vorangestellt wird, so ist doch selbst bei der sorgfältigsten Unterweisung ein Ineinanderfliessen dieser beiden Vorstellungsarten nicht zu vermeiden, wodurch die erst so mühsam und künstlich geschaffene Trennung von Sittlichkeit und Glücksstreben wieder illusorisch gemacht wird[65]).

Noch dunkler und mit Kant's eigenen Voraussetzungen uneiniger ist aber eine weitere Consequenz dieser Lehre vom höchsten Gut. Die Glückseligkeit nemlich, welche zu dessen Begriff gehört, ist geknüpft an die völlige Uebereinstimmung der Gesinnungen mit dem moralischen Gesetze oder an den Zustand der Heiligkeit, dessen kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Es gibt nur eine unendliche Annäherung an dieses Ziel; und diese selbst ist nur unter der Voraussetzung einer in's Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens oder der Unsterblichkeit der Seele möglich. Auch diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, erscheint darum als Postulat der reinen praktischen Vernunft[66]).

Hier geräth man nun in unlösbare Widersprüche. Zunächst mit dem von Kant auch wohl als drittes Postulat bezeichneten Begriffe der Freiheit[67]), sowohl als intelligible Wesenheit, wie als Willkür. Wird sie als die erstere gedacht, so tritt bei jedem Menschen, sobald er die Last des Irdischen abgestreift hat, die reine Vernunftkraft wieder hervor; die Seele kehrt (platonisch gesprochen) zurück an den Ort, wo die reinen Formen wohnen, ohne dass es eines unendlichen Fortschreitens bedürfte. Für ein solches Wesen hat aber auch die Glückseligkeit in der oben angeführten Bedeutung keinen Sinn. Fasst man die Freiheit dagegen als die absolute Willkür einer vorzeitlichen That, so bleibt ganz unverständlich, wie

dieser intelligible Charakter durch irgend welche auch in's Unendliche fortgesetzte Entwicklung zu etwas anderem sollte gemacht werden können, als er eben durch seine eigenste Entscheidung ist, wenn er in derselben durch Zufall für das Böse und nicht für das Gute sich bestimmt hätte [68]).

§. 3. Kant im Lichte früherer Theorien.

Auch hier wieder stellt sich uns die oft über Gebühr gepriesene Originalität Kant's in zweifelhaftem Lichte dar. Auch hier kostet es einige Mühe, den von Kant eingenommenen Standpunkt von dem der englischen Intellectualisten, Cudworth, Clarke, Price, scharf zu scheiden. Ihnen allen war das Sittliche etwas Selbstevidentes, Selbstgenugsames, auf der vernünftigen Natur der Dinge Ruhendes gewesen; und doch hatten sie der Sanction durch die theologischen Vorstellungen der Gottheit und des Jenseits nicht entbehren zu können geglaubt. Aber diese Annahmen hatten bei ihnen, da sie dogmatische Rationalisten waren, eine ganz andere Berechtigung als bei Kant, dessen Kriticismus sie als Erkenntnisse beseitigt und als nothwendigen praktischen Vernunftglauben wieder einführt. Bei Kant erscheinen sie in jenem Dämmerlichte, welches über seiner ganzen Metaphysik schwebt, und uns beständig im Ungewissen lässt, ob wir es mit höheren Wirklichkeiten oder blossen Schattengestalten zu thun haben.

Neben der Versicherung völliger Unabhängigkeit der Ethik vom Gottesbegriffe wird die Annahme der Existenz Gottes als eine moralische Nothwendigkeit bezeichnet, die aber nur subjectiv sein soll, während moralisch nothwendig sonst so viel hiess, wie objectiv (allgemein) gültig; es wird der Begriff eines ethischen Gemeinwesens als undenkbar erklärt, ohne einen obersten Gesetzgeber, als dessen Gebote alle Pflichten vorgestellt werden, und doch verboten, dieselben als lediglich von dem Willen dieses Oberen ausgehend und ohne seinen Befehl nicht verbindlich zu denken [69]).

So sehen wir Kant in dieser Frage völlig beherrscht von dem unausgeglichenen Conflicte, welcher einst die Schulen der

Scholastik, Thomisten und Scotisten, gespalten hat, die englischen Platoniker zu den heftigsten Controversen mit dem bewunderten Cartesius führte, utilitarische und rationalistische Theologen entzweite und Leibniz's irenische Bemühungen herausgefordert hatte [70]). Mit der doppelten Scheidung des Theoretischen und Praktischen, der Ethik und der Religion, sucht Kant diesen Gegensatz endgültig zu überwinden; aber wie mangelhaft diese Lösung war, sieht man am besten aus dem Umstande, dass die Speculation in dem Vorgange Kant's eine verhängnissvolle Ermuthigung gefunden hat, aus menschlichen Bedürfnissen und Wünschen transcendente Wirklichkeiten zu deduciren, also das uralte Verfahren religiöser Mythenbildung als zeitgemässeste Methode wieder auf den Thron zu setzen.

§. 4. Verdienst der Kant'schen Lehre.

Gleichwohl ist dem Begriffe des Postulates bei Kant eine gewisse Bedeutung nicht abzusprechen. Derselbe bildet einen Uebergang von den Naivetäten des älteren metaphysischen Dogmatismus zu dem wahrhaft kritischen Begriffe des praktischen Ideals, welcher die sanctionirende Wirkung mit Kant's Postulaten gemein hat, aber praktischer Glaube im strengen Sinn bleibt, d. h. gemeinsame Ueberzeugung von einer Wirklichkeit, die noch nicht und nirgends ist, sondern erst geschaffen werden soll [71]).

Und so verleugnet überhaupt dieser Mysticismus Kant's doch nirgends die geistige Klarheit des Aufklärungszeitalters. Während er die Religion als eine kaum entbehrliche Ergänzung zur Moral fordert und die Vereinigung der Menschen zu einem ethischen Gemeinwesen (Kirche) selbst als Pflicht — aber nur durch Religion möglich — bezeichnet, wird anderseits diesem religiösen Glauben Maass und Inhalt durchaus nach sittlichen Bedürfnissen zugetheilt. Die religiösen Ideen haben ihm nicht bloss ihre Wurzel in der Ethik, sondern auch nur für diese Bedeutung. Religiöse Vorstellungen, die sittlich unfruchtbar sind, verwirft er völlig. Alles, was der Mensch ausser dem guten Lebenswandel noch thun zu können vermeint, um Gott wohl-

gefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes, den Kant mit den schärfsten Ausdrücken gebrandmarkt hat [72]), wie denn auch Kant's „Tugendlehre“ ganz ausdrücklich die sogen. Pflichten gegen Gott als ganz ausserhalb der Grenzen einer philosophischen Moral liegend bezeichnet.

Dasselbe gilt von dem Glauben an Gnadenwirkungen, welcher, wenn er irgend mehr ist als Hoffnung und Zutrauen auf den glücklichen Fortgang des sittlichen Strebens, nur den moralisch nachtheiligen Einfluss ausüben kann, dass der Mensch in faulem und passivem Vertrauen auf übernatürliche Hülfe aufhört, selbstthätig an seiner inneren Besserung zu arbeiten. Darum ist ihm auch die Kirche nichts anderes als eine ethishe Gesellschaft, der unsichtbare Verein derjenigen, welche die Gesinnung eines guten Lebenswandels als den wahren Gottesdienst ansehen.

Gleichwohl behält der Begriff der Gnade auch bei Kant einen gewissen Sinn, und in diesem kann man ihn als gemeinsames Erbe des ganzen deutschen Idealismus, ja als einen der charakteristischen Züge desselben im Gegensatz zu dem Rationalismus der Aufklärung bezeichnen: das tiefe Gefühl der Wahrheit, dass wir zwar unsere Arbeit und unsere Thaten nur mit dem Bewusstsein verrichten können, dass aber auch die höchste Leistungsfähigkeit bewussten Wollens ihre Grenze hat, dass wir den Grund, auf dem sich das Bewusstsein selber erhebt, nicht schlechthin schaffen können und die Entwicklung dessen, was da kommen mag, von einem gewissen Punkte an der inneren Vernunft und Gesetzmässigkeit der Natur überlassen müssen.

„Ein moralisches Volk Gottes zu stiften,“ so drückt Kant diesen Gedanken aus [73]), „ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist es aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts unthätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, als ob Jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, die moralische Vollendung des menschlichen Geschlechts aber einer höheren Weisheit überlassen dürfe. Er muss vielmehr so verfahren, als ob Alles nur auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung

darf er hoffen, dass höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.“

Goldene Worte fürwahr! Dem thatlosen Vertrauen auf die Vorsehung, welches die Dinge gehen lässt, wie's Gott gefällt, wie der blinden Anbetung des Erfolges, wird man sie nicht oft und ernst genug entgegenhalten können.

II. Capitel.

Die schöne Sittlichkeit.

Schiller.

§. 1. Schiller und Kant.

Inmitten der warmen Bewunderung und begeisterten Zustimmung, welche Kant's Ethik allenthalben fand, begann sich gleichwohl frühzeitig der Widerspruch zu regen, welchen die Schroffheit ihres Rationalismus nur zu begreiflich macht. Er ging zunächst aus von den älteren Richtungen, welche sich durch Kant's Kriegserklärung an alle bisherige Ethik in ihrer Geltung bedroht fühlten. In Friedrich Jakobi [1]) protestirt jene Gefühlsmoral und Gefühlsreligion, welche Rousseau im Glaubensbekenntnisse seines savoyischen Priesters niedergelegt hatte und aus welcher Kant eben den reinen begrifflichen Gehalt herauszuschmelzen bemüht gewesen war; in Garve [2]) ein rationaler Eudämonismus, welcher die werthvollsten Ergebnisse der englischen Ethik mit aristotelischen Gedanken zu einer wohlgerundeten Theorie zu verbinden wusste. Aber wie sehr in manchen Stücken diese Kritik der Zeitgenossen den späteren Kritikern Kant's die Wege gewiesen hat, so kann doch in diesem Zusammenhange nur an sie erinnert werden. Garve's Arbeiten fehlt bei vielen achtenswerthen Eigenschaften durchaus jene geisterweckende Kraft, welche selbst Kant's Irrtümer bewährt haben; von Jakobi gingen zwar mannigfache Anregungen aus und manche der ausgeprägteren wissenschaftlichen Erscheinungen

der späteren Zeit hat er in gewissem Sinne ahnend vorausgenommen; aber eine eigentliche Theorie hat seine unklar zerfliessende Natur niemals auszubilden vermocht. Der Erste, bei welchem die Kritik Kant's zu einem freien, schöpferischen Umbilden wird, ist Schiller [3]). Die Grösse des Kant'schen Gedankens traf hier auf eine gleichgestimmte Seele. Viele Aeusserungen [4]) des Dichters geben Zeugniss von der Begeisterung, welche Kant in ihm erweckte; wiederholt hat er es gerade in Bezug auf die ethische Doctrin desselben ausgesprochen, dass Kant hier nur einen glücklichen Ausdruck gefunden habe für Ideen, über welche nur die Philosophen entzweit, die Menschen aber von jeher einig gewesen seien, und mit vollster Bescheidenheit Kant'sche Lehren als die Grundlagen seiner eigenen Behauptungen bekannt [5]). In der That erscheinen viele Aeusserungen Schiller's über ethische Fragen nur als kunstvolle Umschreibungen Kant's; was dieser Denker in seiner einfachen Art nicht ohne Grösse, aber mit einer gewissen Trockenheit hingestellt hatte, finden wir hier mit dem vollen Schwunge wiedergegeben, welchen Schiller durch seine reiche Phantasie und seine vollendete Herrschaft über die Kunstmittel der deutschen Sprache besass. Selbst seine Abweichungen von Kant will Schiller anfangs [6]) nur als eine Verschiedenheit in der Darstellung erklären, deren scheinbare Härte bei Kant aus den Zeitumständen, unter denen dieser schrieb, abzuleiten sei. Aber auch nach dem Proteste, den Kant gegen diese Deutung erhob [7]), fährt Schiller fort, sich Kantianer zu nennen; und ebenso haben Andere, wie Herder und Goethe, vorzugsweise die Kant'schen Neigungen an ihm bemerkt [8]).

Mehr aber als Schiller's Einstimmigkeit mit Kant beschäftigen uns hier die Punkte, wo er sich mit ihm uneins fühlt.

Worin haben wir den Grund der Abweichung Schiller's von Kant zu suchen? Darauf gibt es nur eine Antwort: es ist der Künstler in ihm, der sich abgestossen fühlt, während der sittliche Charakter seine geheiligtsten Forderungen und verjährtesten Ueberzeugungen in Kant's Ethik wiedererkennt; es ist zugleich der Historiker, der sich mit vollem Eifer und hingebender Genialität in das Studium des Griechentums, insbesondere der griechischen Dichtung, vertieft und dort im Gegen-

satze zu der Barbarei des Naturzustandes, wie ihn Rousseau's verschwommene Sentimentalität als Idylle und Ideal der Menschheit zugleich angepriesen hatte, im Gegensatze aber auch zu dem mönchisch-asketischen Charakter des christlichen Mittelalters, die lebendigste Anschauung einer einheitlichen Cultur, einer durch Bildung erhöhten und geläuterten Natur, einer mit der Natur im engsten Einklang stehenden Bildung gewinnt [9]). Der Gegensatz zwischen strengem, hochgespanntem sittlichen Idealismus und dem Streben nach künstlerisch gerundeter, harmonischer Lebensgestaltung ist in Schiller's Wesen älter als die Bekanntschaft mit der Philosophie Kant's; und es verdient namentlich hervorgehoben zu werden, dass jenes künstlerische Ideal auch in dem Zeitpunkte seiner grössten Wirksamkeit auf Schiller's Geist niemals seine nahe Beziehung zum Ethischen verlor. Ein Blick in die dem Kant-Studium Schiller's vorausliegenden Gedichte „Der Kampf“, „Resignation“, „Die Götter Griechenlands“ und vor Allem „Die Künstler“ zeigt Schiller's Ringen nach einem Ausgleich zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, Gemüth und Pflicht; und wenn die ersteren noch mit einer grellen Dissonanz enden, so bricht dagegen in den „Künstlern“ mit siegender Gewalt (getragen ohne Zweifel von dem Griechenstudium des Dichters) die Ueberzeugung durch, dass jene Harmonie, wie sie schon einmal wirklich gewesen, auf höherer Stufe menschlicher Entwicklung abermals erreichbar sein und jedenfalls als das ideale Ziel der menschlichen Cultur gedacht werden müsse [10]). Fast alle die Anschauungen, welche Schiller später, nach dem Bekanntwerden mit Kant, und zum Theil gegen diesen gewendet, entwickelt hat, lassen sich im Keime schon in dieser tiefsinnigen Gedankendichtung nachweisen [11]). Und noch im Jahre 1793 erklärte Schiller in Bezug auf dies Gedicht, dass er zwar nicht mehr mit allen Einzelheiten, namentlich nicht mehr mit dem Gange des Gedichtes, aber noch durchaus mit dem Grundgedanken desselben einverstanden sei.

Schiller hat also nur sein Eigenstes, Bestes, dasjenige, worin er mit Recht die reifste Frucht seiner bisherigen Bildung erblicken durfte, gegen die überlegene Grösse des Kant'schen

Geistes zu schützen gesucht. Was ihn an der Ethik Kant's abstiess, war gerade das Fehlen eines Begriffes für jene innere Harmonie des Menschen, die er schon in den „Künstlern“ als der Menschheit bestes Theil bezeichnet hatte. Mit wie grossem Nachdruck daher auch Schiller an dem Pflichtbegriffe Kant's und an dem Gegensatze von Handlungen aus Neigung und von Handlungen aus Pflicht festhält, so entschieden glaubt er diesen Gegensatz überwinden zu müssen durch den Begriff der sittlichen Vollkommenheit [12]). Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Das wird er erst, wenn sein Handeln aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Principien (Sinnlichkeit und Vernunft) hervorquillt, wenn es ihm zur zweiten Natur geworden ist.

Der Mensch darf nicht nur, er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Mit Kant fühlt Schiller sich einig in der Bekämpfung jenes ethischen Materialismus, „den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfkissen untergelegt hatte“, und eines nicht minder bedenklichen „Perfectionsgrundsatzes“, wie er namentlich von einem gewissen „enthusiastischen Ordensgeist“ gepflegt wird, der, um eine abstracte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisiren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war. Er will aber eine Mittelstellung gewinnen zwischen Rigoristen und Latitudinariern auf ethischem Gebiet, indem er die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurückgewiesen sind, im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch zu behaupten sucht [13]).

Später, als Schiller Fichte's System kennen lernte und zu diesem auch in persönliche Beziehungen trat, glaubte er in dessen „Wissenschaftslehre“ die speculative Begründung dessen gefunden zu haben, was ihm längst als eine nothwendige Ergänzung der Ethik Kant's vorschwebte. In diesem Sinne entwickeln die „Briefe über die ästhetische Erziehung“ den zutiefst aus der menschlichen Natur stammenden Gegensatz von Stofftrieb und Formtrieb, unter welchen nach Fichte gerichteten Ausdrücken sich natürlich nichts als der Kant'sche Gegensatz

von Sinnlichkeit und Vernunft verbirgt, welcher aber hier unter Berufung auf Fichte nicht als ein ursprünglich nothwendiger Antagonismus, sondern als ein Verhältniss der Wechselwirkung, der gleichzeitigen Sub- und Coordination bezeichnet wird. Die unbedingte Unterordnung des sinnlichen Triebes unter den vernünftigen könne bloss Einförmigkeit, aber keine wahre Harmonie zu Stande bringen [14]. Das Ideal liegt in dem versöhnenden Ausgleich beider: je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je regsamer die Sinnlichkeit ist, desto mehr Welt ergreift der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freiheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt begreift der Mensch, desto mehr Uebereinstimmung wird er in alle seine Veränderungen bringen.

In diesen Sätzen ist der leitende Gedanke der Ethik Schiller's (Einklang der Gesetze der Natur und des menschlichen Geistes) vielleicht am deutlichsten ausgesprochen, und wie tief derselbe gefasst war, erkennt man vielleicht am besten aus dem Umstande, dass er sich den verschiedensten Richtungen aufgedrängt hat und dass er es zumeist ist, welcher die vollendetste Gestalt des modernen Naturalismus in der Ethik, bei Herbert Spencer, mit dem deutschen Idealismus verknüpft, wie er denn auch die systematische Grundlage für Schleiermacher's System der Ethik gebildet hat.

§. 2. Die schöne Sittlichkeit.

Es ist sehr bezeichnend, dass Schiller diesen ergänzenden Ausgleich nicht bloss im Interesse des Sittlichen, sondern ebenso sehr auch im Namen des Schönen fordert und zwischen den sinnlichen und den rein vernünftigen Willen den Geschmack als Vermittler und Hülfskraft gestellt sehen will [15]. Zwar wird auch der Vortheil des Sittlichen mit allem Nachdruck geltend gemacht, die Verstärkung betont, welche die Sittlichkeit durch die sinnliche Natur als mitwirkende statt nur unterliegende Partei erfahre, der enge Zusammenhang des Willens mit dem Vermögen der Empfindungen anerkannt; aber unzwei-

deutig wird auch zu verstehen gegeben, dass ein Zustand der unterdrückten Sinnlichkeit, wobei der innere Widerstand sich von aussen durch Zwang verrathen müsse, vor Allem der Schönheit widerstrebe, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freiheit hervorbringe, und welche nur bei demjenigen Zustand des Gemüthes möglich sei, wo Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zusammenstimmen.

Und so erwächst für Schiller der damals neue, von Fichte alsbald bestens acceptirte [16]), heute in der Ethik nicht mehr zu entbehrende Begriff der „schönen Seele", von dem Dichter mit feinstem psychologischen Gefühl an derselben herrlichen Stelle [17]), die das Bild einer solchen Seele entwirft, als das Ideal weiblicher Sittlichkeit bezeichnet und in dem Gedicht „Würde der Frauen" mit höchstem dichterischen Schwunge gefeiert: ein Wesen, in welchem sich das sittliche Gesetz aller Neigungen bis zu dem Grade versichert hat, dass es dem Affect die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen. „Nicht die einzelnen Handlungen sind hier sittlich, sondern der ganze Charakter ist es; die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als dass sie ist."

Diesen Grundgedanken, der zugleich die volle Anerkennung und eine gewisse Erweiterung der Kant'schen Ethik enthielt, hat nun Schiller nach verschiedenen Richtungen hin durchgeführt. Wenn wir die Abhandlungen „Ueber Würde", „Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen" und „Ueber das Erhabene" auf der einen Seite, die Abhandlungen „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen" und „Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten" auf der anderen Seite in's Auge fassen und sich wechselseitig ergänzen lassen, so wird die innere Einheit seiner Ansichten deutlich hervortreten und der Anschein eines gewissen Schwankens verschwinden, das sich bei dem in der Regel stark rhetorischen Verfahren Schiller's vielmehr aus der Anpassung des Ausdruckes an den jeweiligen Zweck erklärt [18]). Der Begriff „der schönen Sittlichkeit" steht im Mittelpunkt als der eigentliche Leitbegriff der Schiller'schen Ethik; wenn die eine Richtung darauf ausgeht, die Grenzen zu zeigen, welche der Geltung dieses

Begriffs durch die menschliche Natur selber gesteckt sind, so ist es Ziel der anderen, die Unentbehrlichkeit des Schönen für die Verwirklichung der praktischen Vernunft im Leben darzuthun.

§. 3. Grenzen der Menschheit. Das Erhabene.

Im Verlauf der ersten Gedankenreihe ergibt sich zunächst, dass jene vollendete Schönheit des Charakters, jene innige Uebereinstimmung zwischen beiden Naturen des Menschen, eine blosse Idee, eine Aufgabe ist [19]), welcher gemäss zu werden der Mensch zwar mit anhaltender Wachsamkeit streben soll, aber die er mit aller Anstrengung nie ganz erreichen kann: es sind die physischen Bedingungen seines Daseins, welche ihn daran verhindern. Denn da die Natur die allgemeinen Bedingungen der physischen Existenz des Menschen unter den Schutz von Trieben gestellt hat, und die Uebereinstimmung zwischen diesen physischen Bedingungen und den sittlichen Forderungen durch kein nothwendiges Gesetz geregelt ist, so ist die Möglichkeit des Streites zwischen der Gesetzgebung der Natur durch den Trieb und der Gesetzgebung der Vernunft aus Principien niemals vollständig ausgeschlossen [20]).

Bei dieser Lage der Sache sind zwei Fälle denkbar, und sie geben den Probirstein, wodurch sich die schöne Seele, der wirklich durchgebildete Charakter, von dem guten Herzen oder der blossen Temperamentstugend unterscheiden kann.

Ist bei einem Menschen die Neigung nur darum auf Seite der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit sich glücklicher Weise auf Seite der Neigung befindet, so wird der Naturtrieb im Affect eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und wo ein Opfer nöthig ist, wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit bringen. War es hingegen die Vernunft selbst, welche die Neigungen in Pflicht nahm und der Sinnlichkeit das Steuer nur anvertraute, so wird sie es in demselben Moment zurücknehmen, als der Trieb seine Vollmacht missbrauchen will. Die Temperamentstugend sinkt also im Affect zum blossen Naturproduct herab; die schöne Seele geht in's Heroische über und erhebt sich zur Würde, zum sittlich

Erhabenen, welches somit der sichtbare Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbständige Geist dem Naturtriebe leistet [21].

Allein wie ist es möglich, den Heroismus der sittlichen Würde als ein Höheres gegenüber der Anmuth des schönen Charakters zu bezeichnen? Fordert nicht das Ideal vollkommener Menschheit Zusammenstimmung zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen statt des Widerstreits beider? Es ist zu entgegnen, dass Würde nicht der regelmässige Ausdruck sittlichen Lebens sein kann und ohne Einschränkung unserer Werthschätzung nur da erträglich ist, wo sie nicht bloss aus dem Widerstande gegen eine wirkliche Gewalt hervorgeht, sondern in diesem Conflict sich die allgemeinen Schranken der Menschheit offenbaren. Kann also eine Handlung der Pflicht mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur (als einer sinnlichen nemlich) aufzuheben, so würde uns Leichtigkeit in der Ausführung viel mehr empören als befriedigen; da kann nicht Anmuth, sondern nur Würde der Ausdruck sein. Es gilt darum das Gesetz, dass der Mensch Alles mit Anmuth thun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann, und Alles mit Würde, was zu verrichten er über seine Menschheit hinausgehen muss. Und da Würde und Anmuth ihre verschiedenen Gebiete haben, worin sie sich äussern, so schliessen sie einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr werden wir da, wo Anmuth und Würde, jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt, in derselben Person vereinigt sind, den vollendeten Ausdruck der Menschheit anerkennen müssen [22].

Das Schöne (diesen Begriff setzt Schiller in späteren Ausführungen an Stelle des Begriffes „Anmuth") macht sich bloss verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm. Ohne das Schöne würde zwischen unserer Naturbestimmung und unserer Vernunftbestimmung ein beständiger Streit sein; denn über dem Streben unserem Geisterberuf Genüge zu thun, würden wir unsere Menschheit versäumen. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsere Würde vergessen machen; wir würden zu Grabe gehen, ohne die eigentliche Würde unserer Bestimmung je erfahren zu haben [23].

Man sagt daher ganz richtig, dass echte Moralität sich nur in der Schule der Widerwärtigkeit bewähre, und es bleibt Bedingung für den vollendeten Charakter, dass die Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl wenigstens momentweise aufgehoben wird, wenn die Vernunft öfters unmittelbar gebietet und dem Willen seinen wahren Beherrscher zeigt [24]).

§. 4. Der Geschmack und die ästhetische Cultur.

Moralität kann dem Gesagten zufolge auf zweierlei Weise befördert werden, wie sie auf zweierlei Weise gehindert wird: entweder man muss die Partei der Vernunft und die Kraft des guten Willens verstärken, dass keine Versuchung ihn überwältigen könne, oder man muss die Macht der Versuchung brechen, damit auch der schwächere gute Wille ihnen noch überlegen sei. Dies leistet in ästhetisch verfeinerten Seelen der Geschmack, eine Instanz, welche nicht selten die Tugend ersetzt, wo sie mangelt, und erleichtert, wo sie ist [25]). Im Gegensatze zu der einseitigen Nöthigung, welche der Mensch durch die sinnliche Empfindung erfährt, gibt ihm die ästhetische Stimmung die Freiheit zurück, aus sich selbst zu machen, was er will; zu sein, was er sein soll [26]). Der Schritt vom ästhetischen Zustand zum moralischen, von der Schönheit zur Pflicht ist unendlich viel leichter als der Schritt vom physischen Zustande zum ästhetischen. „Um den ästhetischen Menschen zur Einsicht und grossen Gesinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts als grosse Anlässe geben; um von dem sinnlichen Menschen ebendas zu erhalten, muss man seine Natur verändern.“ Es gehört also zu den wichtigsten Aufgaben der Cultur, den Menschen auch schon in seinem bloss physischen Leben der Form zu unterwerfen und ihn, soweit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen Zustande, aber nicht aus dem physischen, der moralische sich entwickeln kann. „Schon seinen Neigungen muss er das Gesetz seines Willens auflegen; er muss lernen, edler begehren, damit er nicht nöthig habe, erhaben zu wollen.“ Dieses wird geleistet durch die ästhetische Cultur, welche alles

das, worüber weder Naturgesetze noch Vernunftgesetze die menschliche Willkür binden, Gesetzen der Schönheit unterwirft, und in der Form, die sie dem äusseren Leben gibt, schon das innere eröffnet. Denn im Genusse der ästhetischen Einheit geht eine wirkliche Vereinigung und Abwechslung der Materie mit der Form, und des Leidens mit der Thätigkeit vor sich, und es ist eben dadurch die Vereinbarkeit beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen[27]).

§. 5. Einheitlicher Zusammenhang von Schiller's Ansichten.

Es erscheint angesichts dieser klaren Sätze schwer verständlich, wie man, gestützt gerade auf die „Briefe über ästhetische Erziehung", woraus jene genommen sind, von Schiller behaupten konnte, er habe in diesen Abhandlungen den ethischen Gesichtspunkt hinter den ästhetischen zurücktreten lassen.

Wer der vorausgegangenen Darstellung aufmerksam gefolgt ist, der dürfte wohl eher erwarten, Schiller gegen den entgegengesetzten Vorwurf gerechtfertigt zu finden: dass er nemlich dem Schönen in den „Briefen" eine weit untergeordnetere Stellung anweist, als in früheren Darstellungen, die dasselbe als den idealen Höhepunkt des Sittlichen selbst erscheinen liessen. Aber auch dieser Einwand würde auf eine Verkennung des wahren Sachverhalts hindeuten. Das Schöne, auf welches sich die Erörterungen der „Briefe" beziehen, das Schöne als Object des „Spieltriebes" ist etwas anderes als die Schönheit, welche in „Anmuth und Würde" gefeiert worden war; es ist nicht die reifste Frucht sittlicher Entwicklung, sondern nur eine Vorstufe, auf welcher sich der Mensch der drückenden Macht der Natur entledigt und auf den Punkt gelangt, wo seine Bestimmbarkeit durch das sittliche Vernunftgesetz überhaupt erst möglich wird. Die „Briefe" sprechen also von dem Schönen im eigentlichen Sinne der Aesthetik, von der Kunst des schönen Scheines[28]), deren Begriff sie deductiv aus der menschlichen Natur zu gewinnen suchen, indem sie die

Nothwendigkeit einer Vermittlung zwischen Stofftrieb und Formtrieb im Spieltrieb erörtern[29]). Ihr Zweck ist (abgesehen von dem, was sie durch Feststellung des Schönheitsbegriffes und Anwendung desselben auf das künstlerische Schaffen für die Aesthetik leisten) der Nachweis, dass die künstlerisch-ästhetische Bildung des Menschen der einzige Weg ist, denselben vernünftig zu machen, der mittlere Zustand ästhetischer Freiheit die nothwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einsicht und zu einer Gesinnung gelangen können[30]). Und in diesem Sinne schliessen sich der Aufsatz „Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten" und die „Briefe" eng an einander an und ergänzen sich gegenseitig, indem jener mehr den Geschmack im Praktischen, diese mehr im Aesthetischen betonen. Die Abgrenzung gegen das Sittliche hin ist aber in beiden so gleichmässig, dass man wohl sieht, Schiller hat in beiden Darstellungen die nemliche Function im Auge gehabt[31]).

Jetzt erst sind wir im Stande, die vollständige Reihe der Entwicklungsstufen des Sittlichen im Sinne Schiller's aufzustellen. Von dem Zustand rein physischer Bestimmtheit durch den sinnlichen Trieb erhebt sich der Mensch durch die ästhetische Cultur, durch Anschauen und Geniessen des künstlerisch Schönen, zu einem Zustande der Freiheit, in welchem die rohe Stimme des Triebes verstummt und die Selbstthätigkeit der Vernunft, zunächst auf dem Felde der Sinnlichkeit, eröffnet wird. Dadurch erst, dass er lernt, schon seine physische Bestimmung mit einer gewissen Freiheit des Geistes, d. h. nach Gesetzen der Schönheit auszuführen, wird er fähig und fertig, aus dem engen Kreise der Naturzwecke sich zu Vernunftzwecken zu erheben und die reine moralische Form, das sittliche Gesetz, unmittelbar zu seinem Willen sprechen zu lassen. Nun aber erwächst eine neue Aufgabe: die Schönheit, deren äussere Erscheinung den ersten Umschwung vom sinnlichen zum geistigen Menschen vermittelte, auch im eigenen Wesen durch den vollen Einklang von Natur und Vernunft, Stoff und Form darzustellen. Die Verwirklichung dieses idealen Zieles ist freilich all dem Schwanken ausgesetzt, welches die Erscheinung des Schönen und der in ihm verbundenen Gegensätze in der Wirklichkeit überhaupt begleitet; es kommt aber seiner Realisirung am nächsten, wenn,

wie oben ausgeführt, die schöne Anmuth der sittlichen Gewöhnung der Kraft heroischer Entschliessung in gehobeneren Momenten des Daseins keinen Abbruch thut.

§. 6. Geschichtsphilosophische Ausblicke.

Es ist bezeichnend für die Weite des Schiller'schen Denkergeistes, in welchem sich der Historiker und der Philosoph auf eine seltene Art durchdrangen, dass er den Versuch gemacht hat, diese Entwicklungsstadien des individuellen Lebens auch im Leben der Gattung nachzuweisen und ihnen geschichtsphilosophische Geltung zu geben — ein Versuch, der wenigstens den Grundzügen nach deutlich erkennbar ist, wenn er auch in der Ausführung nicht über ein gewisses Schwanken hinausgelangte. Die Hauptgedanken liegen bereits in dem Lehrgedichte „Die Künstler“ vorgezeichnet, und noch die „Briefe über ästhetische Erziehung“ zeigen sich vollkommen beherrscht davon.

Schon einmal in ihrer Geschichte ist die Menschheit durch die Weihe der Kunst aus thierischer Rohheit zu schönem Einklang von Sinnlichkeit und Vernunft geleitet worden; wenn diese von den Griechen errungene Einheit (mehr ein Geschenk einer gütigen Natur und eines lichten Himmels als der Kraft und Freiheit) in der fortgehenden Entwicklung des Geschlechts sich auflösen musste[32]), so bleibt ihre Wiederherstellung auf neuer, höherer Stufe, in reicherer Vermittlung der Gegensätze, das ideale Ziel der Geschichte, und aus der Mitte der gegenwärtigen Zustände unseres Geschlechts führt kein Weg diesem Ziele entgegen als durch die ästhetische Cultur, durch eine ihrer hohen Aufgabe für die Menschheit bewusste Kunst.

In demselben Sinne aber, in welchem beim Individuum der Ausgleich zwischen Natur und Vernunft in der schönen Sittlichkeit die höchste Stufe der Entwicklung darstellt, müssen wir im Leben des Geschlechts den ästhetischen Staat als Höhepunkt bezeichnen. „Der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloss möglich machen, indem er Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloss (moralisch) nothwendig machen,

indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Freiheit zu geben durch Freiheit ist das Grundgesetz dieses Reiches" [33]).

Dem gegenwärtigen Geschlechte aber hat Schiller sein eigenes Bild gezeigt in jener einschneidenden Schilderung zu Beginn der „Briefe", welche man angesichts unserer heutigen Verhältnisse eher eine düstere Prophezeiung als eine Satire auf die damalige Gegenwart heissen möchte [34]). Ein Decennium bevor Fichte seine machtvoll tönende Stimme erhob, um in seinen öffentlichen Vorlesungen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" und in den „Reden an die deutsche Nation" der Zeit das Gewissen zu wecken, zeigt Schiller mit durchdringender Schärfe des Blickes die Zerrissenheit unserer Cultur, die Verwilderung und gesetzlose Rohheit der Massen und die abscheuliche Schlaffheit und Ueberfeinerung der höheren Classen, „deren Verstandesaufklärung im Ganzen so wenig veredelnden Einfluss auf die Gesinnungen zeigt, dass sie vielmehr die Verderbniss durch Maximen befestigt"; endlich jene Zerstückelung des Ganzen, „welche den Menschen nur noch als Bruchstück duldet und ihn, statt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, bloss zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft macht — nur damit das Abstractum des Ganzen sein dürftiges Dasein friste" [35]).

Die tiefen Gebrechen der modernen Cultur hat Schiller so scharf erkannt und so schonungslos beurtheilt als Rousseau und die anderen revolutionären Schriftsteller Frankreichs, Helvetius und Holbach an der Spitze. Aber in dem Hinweis auf eine mögliche Ueberwindung dieser Schäden zeigt sich der Unterschied des deutschen Geistes vom französischen und der tiefste Grund der Ueberlegenheit, welche die deutsche Entwicklung, trotz des so viel glanzvolleren Einsetzens der französischen, schliesslich im 19. Jahrhundert über dieselbe gewonnen hat. Rousseau's Ruf nach der friedvoll-glücklichen Idylle des Naturzustandes beruhte auf einer verhängnissvollen Illusion. Denn als die Revolution jenes Unwesen der Cultur in Trümmer geschlagen hatte und der Naturzustand wiederkehrte, da zeigte

er sich als die Tragödie des Terrorismus. „Er war das ‚bellum omnium contra omnes‘: Hobbes hatte Recht behalten gegen Rousseau“ [36]). Helvetius' und Holbach's Appell an den Staat aber verwickelte sich in den unvermeidlichen Cirkel, als welchen Schiller in den „Briefen“ jeden Versuch bezeichnet, die ethisch veredelte Menschheit mit Hülfe des Staates zu schaffen, wie ihn die Vernunft in der Idee sich aufgibt, während doch dieser Staat selbst erst auf jene bessere Menschheit gegründet werden müsste. „Hebt die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie nothwendig muss, wenn sie den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloss mögliches (wenngleich moralisch nothwendiges) Ideal der Gesellschaft“ ... „sie wird ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Thierheit entrissen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist; ehe er Zeit gehabt hätte, sich mit seinem Willen an dem Gesetze festzuhalten, hätte sie unter seinen Füssen die Leiter der Natur weggezogen“ [37]). Diese Sätze Schiller's enthalten vielleicht das Tiefste, was über die französische Revolution jemals gesagt worden ist; sie zeigen in gedrängtesten Zügen die Ursachen ihrer Grösse wie ihres Misslingens und stellen ein ungeheueres Beispiel vor die Menschheit hin: eine ernste Mahnung an unsere Zeit, die jeden Augenblick vor der Gefahr steht, „die physische Gesellschaft in der Zeit aufhören zu sehen, indess die moralische in der Idee sich bildet“. Denn nur zu oft — leider! — will es scheinen, als drohten auch bei uns die geistigen Spuren jener grossen Genien zu erlöschen, die am Anfang des Jahrhunderts den Versuch unternahmen, ein Reich vernünftiger Freiheit nicht durch Staatsumwälzungen und Decrete, sondern durch eine harmonische Cultur des Geistes und Willens zu begründen. Dies Ideal vernünftiger Lebensgestaltung ist nicht im Sturm vernunftloser Pöbelmassen zu erobern: es muss langsam reifen, in stiller unablässiger Arbeit der Besten, um allmählich weiter greifend alle Schichten des Volkes in seine Kreise hereinzuziehen. Es muss innerlich fertig werden als ein Werk der Freiheit; dann wird es sich von selbst die äussere

Form, den Vernunftstaat schaffen: das ist die Ueberzeugung, die von Kant, Schiller und Fichte, wie weit auch sonst die Naturen dieser Männer aus einander gehen mögen, aller Vernunftmacherei von aussen her, aller Berufung auf den Staat und seine autokratische Beamtenweisheit, aber auch aller falschen Vergötterung der öffentlichen Meinung und allen Majoritätsgelüsten der unerzogenen Masse gegenüber mit der gleichen gewaltigen Entschiedenheit geltend gemacht worden ist. Sie haben nicht wie jener französische Schöngeist verrathen, was alle Welt im Stillen denkt, sondern sie haben ihrem Volke laut in's Ohr geschrieen, was die Menschen zu keiner Zeit gerne hören, weil es ihre Trägheit aufrüttelt und ihnen zumuthet, selbst etwas zu denken, selbst etwas zu sein. Mag man jene Männer Idealisten schelten, weil sie das Sollen mit dem Sein verwechselt: aber möge man nicht glauben, ihrer entrathen zu können in einer Zeit, welche über dem Respekt vor einem oft so nichtigen Sein ganz zu vergessen droht, dass der höchste Maasstab für alles Existirende doch die Ideen sind und bleiben.

III. Capitel.

Die Ethik der schöpferischen Genialität.

Fichte[1]).

1. Abschnitt.

Die Persönlichkeit und die Principien.

§. 1. Die Ethik auf dem Boden der Wissenschaftslehre.

Es gibt vielleicht innerhalb des ganzen Bereiches der ethischen Speculation kein Werk, dessen Ziele und Beweisführungen so weit von dem abzuliegen scheinen, was man auf diesem Gebiet zu erwarten pflegt, als Fichte's „System der Sittenlehre“ [2]). Gerade im Unterschied von der Kant'schen Behandlung der Ethik wird das recht deutlich. Selbst die „Kritik der praktischen Vernunft“, die doch auf streng methodische Erörterung ausgegangen war, bleibt mit den Fragen, welche sie zu lösen unternimmt, dem Beweisverfahren, welches sie anwendet, Jedem unmittelbar verständlich, der mit einigem Ernst und geläutertem Nachdenken an die Probleme des sittlichen Lebens herantritt. Anders die systematische Darstellung von Fichte's Ethik, soweit es sich nicht um angewandte Sittenlehre handelt. Wer nicht mit der genauesten Kenntniss des Fichte'schen Systems und des auf diesem Standpunkte von Fichte grundlegend zu Beweisenden das Studium der Schrift

unternimmt, dem dürfte nicht nur der überaus künstlich verschlungene Gang der Beweisführung dunkel erscheinen, sondern selbst geradezu der Zweifel aufsteigen, ob er sich denn überhaupt im Gebiete ethischer Principienfragen befinde.

Wer indessen durch diese harte begriffliche Schale hindurch zum Kerne von Fichte's ethischer Lehre und der sie stützenden Persönlichkeit vorgedrungen ist, der wird sehr bald die Beobachtung machen, dass auch das System der Sittenlehre schliesslich nichts anderes enthält, als die gemeinsamen Data psychologischer Erfahrung, welche jeder ethischen Theorie zu Grunde liegen müssen — wenn auch hier im Lichte eines besonderen metaphysischen Systems —, und dass sich auf dieser Grundlage ein ethisches Ideal von einer ganz eigenartigen Grösse und Reinheit aufbaut. In der Bildung dieses Ideals und dem wuchtigen Ernste, mit welchem dasselbe von Fichte den Zeitgenossen sowohl in der Form strengster syllogistischer Deduction als durch die künstlerischen Mittel seiner mächtigen Beredsamkeit nahegebracht wurde, ist das hauptsächlichste Verdienst und die bleibende Bedeutung Fichte's zu suchen, nicht in seiner Analyse der ethischen Phänomene, welche grossentheils von unhaltbaren Voraussetzungen und einer unbrauchbaren Methode ausgeht.

Dies Verdienst wird man im Zusammenhange der gesammten Entwicklung der Ethik in der neueren Philosophie um so höher anzuschlagen haben, als ja zwei Jahrhunderte lang alle Kunstgriffe der Analyse auf ethischem Gebiete bis zur Erschöpfung geübt worden waren, bis man zuletzt aus den ethischen Begriffen allen eigentlich ethischen Gehalt glücklich herausdestillirt hatte. Darüber war die Bildung einheitlicher sittlicher Lebensideale, welche in der Ethik des classischen Altertums eine so ernste Angelegenheit alles Nachdenkens auf diesem Gebiete gewesen war, fast ganz vernachlässigt und im Wesentlichen der Theologie überlassen worden, dieser einen nicht geringen Vortheil und ein wirksames Mittel praktischer Ueberlegenheit in die Hände gebend. Mit Fichte beginnt die Philosophie ihren Führerberuf im Leben, welchen fast die ganze Aufklärung nur im negativen Sinne oder besten Falls im gelassenen Verstehen dessen was ist gefunden hatte, im grossen

Stile positiven Gestaltens wieder aufzunehmen. Mit den höchsten Anforderungen in Bezug auf die Form des Sittlichen, also in Bezug auf Reinheit der Motive und bewusste Klarheit des in ihm sich kundgebenden Willens, verbindet sich die umfassendste Weite und grösste Vortrefflichkeit der den sittlichen Willen erfüllenden Zwecke: denn nichts Geringeres als dies, die ganze umgebende Welt zur Erscheinung und Trägerin der sittlichen Idee zu machen und innerhalb des ganzen menschlichen Geschlechts in Erkennen und Handeln die Herrschaft der Vernunft durch Freiheit zu begründen, will Fichte als Ziel gelten lassen [3]). Der Erhabenheit und Reinheit dieses Ideals, dem wir wohl bis zur Stunde vorbildlichen Werth für alles Beste unserer eigenen Bestrebungen werden zugestehen müssen, verschlägt es nichts, dass wir es heute vielleicht nicht mehr in der marmornen Kälte eines griechischen Götterbildes vor uns sehen wollen, wie es Fichte hinstellte: ein Product der reinen Vernunft, der abstracten Reflexion des Ich auf seine eigene Selbständigkeit. Nicht mehr bloss „einen nothwendigen Gedanken der Intelligenz“, sondern die Summe der höchsten menschlichen Werthe suchen wir in dem, was uns zu sittlichem Thun begeistern und mit edelstem Lebensgehalt erfüllen soll — ein Gedanke, den übrigens Fichte selbst wenigstens streift, wenn er die Seligkeit der Vernunftwesen als unausbleibliche Folge ihrer sittlichen Vollendung bezeichnet.

Nicht Kant's Ethik, die im philosophischen Dualismus, im theologischen Rationalismus und im praktischen Spiessbürgertum hängen geblieben war, sondern die imposante, einheitlich geschlossene Lehre Fichte's zeigt die wahre und höchste Form der Ethik des kategorischen Imperativs, diejenige, welche schon zur Zeit ihrer Entstehung unvergleichlich viel machtvoller auf die Zeitgenossen gewirkt hat, diejenige, an der allein auch das heutige Geschlecht sich wahrhaft zu erfrischen und zu begeistern vermögend sein wird, wenn es nur gelingt, ihre unvergänglichen Gedanken von den Trübungen und Zuthaten zu befreien, welche die zufällige Stellung ihres Urhebers in einer bestimmten, heute völlig überwundenen Entwicklungsperiode der deutschen Philosophie mit sich brachte.

Suchen wir einen Einblick in die Verhältnisse zu gewinnen,

welche für den eigentümlichen principiellen Standpunkt der Ethik Fichte's bestimmend gewesen sind, so wird zunächst hervorzuheben sein, dass diese Philosophie den Anspruch macht, sich durchaus auf das Ich, d. h. auf die allgemeinen, nothwendigen Thatsachen des Selbstbewusstseins, aufzubauen. Ich und Nicht-Ich erscheinen als nothwendige Fundamentalgegensätze des Selbstbewusstseins, welches eben auf ihrer beständigen Wechselwirkung beruht. Ich weiss von mir dadurch, dass ich bin, und bin dadurch, dass ich von mir weiss. Wird im Selbstbewusstsein das Subject durch das Object bestimmt, so ist die Causalität diejenige des Grundes, und das Ich verhält sich theoretisch. Wird umgekehrt das Object durch das Subject bestimmt, so ist die Causalität diejenige der That, und das Ich verhält sich praktisch.

Beides sind Thatsachen. Wir stehen in einer Welt, in der wir zu wirken uns berufen fühlen; und diese Welt nöthigt uns bei unserem Handeln eine Reihe von Beschränkungen auf, die das bleiben, als was wir sie empfinden, mögen sie auch auf dem transcendentalen Standpunkte nicht erklärt werden durch eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge und ihre Naturgesetze (wie das gemeine Bewusstsein thut), sondern als unvermeidlich nothwendige Innenzustände, immanente Veränderungen und Erscheinungen im Ich. Man kann sogar jenen Ausdruck des unphilosophischen Denkens acceptiren und sagen: Was unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heisst Natur. Nun liegt in jedem Menschen ein System von Trieben, Gefühlen und Empfindungen als ein Gegebenes, und da die Substanz, in welcher dies System sich befindet, zugleich diejenige ist, welche denkt und will, und die wir als uns selbst setzen, so ist dies System zu denken als unsere Natur[4]).

Und so ergibt sich nun eine grundlegende Unterscheidung mit völliger Klarheit. Nicht das bewusste Wollen macht, dass wir diese bestimmten Triebe, Empfindungen und Gefühle überhaupt haben; es hängt nicht von der Freiheit ab, wie ich mich fühle und nicht fühle. Aber die Befriedigung unserer Triebe und das aus unseren Gefühlen fliessende Handeln steht in unserer Gewalt. Wer möchte behaupten, dass er mit derselben Nothwendigkeit esse, mit welcher ihn hungert. Das letztere

ist nicht Product der Freiheit, und die Freiheit hat darüber nicht die geringste Gewalt; das erstere ist bloss und lediglich Product der Freiheit, und ohne sie ist es überhaupt nicht. Ungeachtet des Triebes kann ich mich ihm zuwider bestimmen; oder bestimme ich mich auch ihm gemäss, so bin doch immer ich selbst es (als bewusster), das mich bestimmt, keineswegs ist es der Trieb [5]).

Und hiervon ausgehend bestimmt Fichte vortrefflich in wenigen schlagenden Sätzen den Zwiespalt, der, seit es eine Ethik gibt, in den verschiedensten Formen sich dem menschlichen Nachdenken aufgedrängt hat: „Obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich ist, und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig sein soll, so ist dennoch Beides in einem und demselben Wesen verbunden. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke; ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschliesse, bin derselbe“ [6]).

Frägt man aber, wie etwas so ganz Entgegengesetztes in einem einheitlichen Wesen vorkommen könne, so lässt sich vom transcendentalen Gesichtspunkte nur antworten, dass beides, unser Trieb als Naturwesen und unsere Tendenz als reiner Geist, ein und derselbe Urtrieb sind, nur angesehen von zwei verschiedenen Seiten, so dass alle Phänomene des Ich eigentlich auf der Wechselwirkung eines und desselben Triebes mit sich selbst beruhen. Die Grenzscheide schafft die Reflexion.

Die Befriedigung des Triebes gewährt Lust; aber da sie nicht von mir abhängt, sofern ich Selbst, d. h. frei bin, ist sie eine solche, die mich mir selbst entfremdet, und in der ich mich vergesse: es ist eine unfreiwillige Lust. Ebenso verhält es sich mit dem Gegentheil, der sinnlichen Unlust oder dem Schmerze.

Der reine Trieb hingegen ist dem Ich wesentlich, in der Ichheit als solcher gegründet. Eben darum ist er derselbe in allen vernünftigen Wesen, und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftigen Wesen. Er ist nichts anderes als der Vernunfttrieb, als die in unserem Wesen liegende und sich bethätigende Intelligenz selber. Darum ist er ein oberer Trieb; ein solcher, der mich meinem reinen Wesen nach über die

Natur erhebt. In Beziehung auf den Hang, der mich in die Reihe der Natur-Causalität zurückzieht, äussert sich der reine Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflösst, mich zur Selbstachtung auffordert, mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhaben ist. Er geht gar nicht auf einen Genuss, von welcher Art er auch sein möge, vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuss als Genuss verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht. Auch aus der Befriedigung dieses Triebes geht eine Lust hervor, die aber mit dem Genusse gar nichts zu thun hat, und auf welche in keinem Falle die Absicht des Triebes gerichtet ist; ihr Gegentheil ist Verdruss und Selbstverachtung. Dies Gefühlsvermögen, welches sehr wohl das obere heissen könnte, heisst das Gewissen. Hier ist es besser, die Ausdrücke zu wechseln. Es gibt eine Ruhe oder Unruhe des Gewissens, Vorwürfe des Gewissens, einen Frieden des Gewissens, aber nicht eigentlich eine Lust desselben [7]).

§. 2. Formal-Princip der Ethik: der Vernunftwille.

Dies ist der Grund von Bewusstseinsthatsachen, auf welchem Fichte die Ethik aufzubauen unternimmt, deren Princip von ihm definirt wird [8]) als der nothwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriff der Selbständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen solle. Bestimmen „solle“? Wie kommt der Begriff des Sollens hierher?

Die Freiheit des Vernunftwesens ist keine Thatsache, sondern ein erst zu Verwirklichendes, ein Ideal. Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist nichts, was ohne sein Zuthun existirte, bloss geschaffen zu werden vermöchte. Es ist in gewissem Sinne immer der Grund seiner selbst; was es werden soll, dazu muss es sich machen durch seine eigene Kraft und That; denn es ist Intelligenz und hat das Vermögen, als solche „Sein“ hervorzubringen, d. h. auf sich selber einzuwirken. Darum verbietet Fichte, diese Selbständigkeit und Freiheit des Vernunftwesens als unmittelbar vorhanden zu setzen. Man

habe diesen Zusammenhang so zu denken, dass mit demselben das auch Andersseinkönnen, nemlich die Nichtverwirklichung der Freiheit, noch möglich bleibe. In dem Begriffe des Vernunftwesens liege demnach beides: das Vermögen, frei zu werden, und das Gesetz oder die innere Nöthigung, dies Vermögen unverrückt zu brauchen[9]). Diese Nothwendigkeit im blossen Begriff, die doch keineswegs eine Nothwendigkeit in der Wirklichkeit sein dürfe, meint Fichte am besten durch den Ausdruck zu bezeichnen[10]): ein solches Handeln gehöre und gebühre sich, es solle sein; und so erwächst ihm aus dem Begriffe der Freiheit als eines Vermögens des Vernunftwesens unmittelbar der andere, der Selbstgesetzgebung, der Autonomie.

Mit anderen Worten: wo Intelligenz und Reflexion sind und mit ihnen das Vermögen, verschiedene Antriebe überhaupt gegen einander abzuwägen, sie durch das Bewusstsein hindurchgehen zu lassen und sich mit Bewusstsein für den einen oder anderen als ein Selbstgewolltes zu entscheiden, da ist unmittelbar auch das Gefühl des Sollens gegeben, weil jedes so beschaffene Wesen in sich einen nothwendigen und unvermeidlichen Gegensatz findet, durch den es sich von der Naturseite her beschränkt findet, und über den es als Geist nothwendig hinausstrebt. Das Sollen ist nichts anderes als jener Gegensatz von Geist und Natur, von Reflectirendem und Reflectirtem[11]).

Diesem gemäss erscheint die ganze moralische Existenz als eine ununterbrochene Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst[12]). Es ist, wie Fichte anderwärts sich ausgedrückt hat[13]), der zwar (wegen jenes unaufheblichen Gegensatzes) zu keiner Zeit zu erreichende, jedoch unaufhörlich zu befördernde Zweck unseres ganzen Daseins und alles unseres Handelns, dass das Vernunftwesen ganz frei, selbständig und unabhängig werde von Allem, das nicht selbst Vernunft ist. In diesem Sinne kann man sagen, Vollkommenheit sei das höchste, unerreichbare Ziel des Menschen; Vervollkommnung in's Unendliche aber seine Bestimmung.

In grossartiger Weise erfasst hier Fichte die vernünftige Freiheit des denkenden Ich als Princip der Ethik. Ueber die seltsamen Künsteleien der Kant'schen Freiheitslehre hinweg, stellt sich seine Auffassung als Wiederaufnahme eines der

Grundgedanken der Ethik des Leibniz und Spinoza dar [14]). Soweit innerhalb des gegebenen Zusammenhangs der Dinge (den auch Fichte anerkennen muss, wenn er gleich seinen Ursprung in's Ich verlegt) von Freiheit gesprochen werden kann, kann diese nur in der Intelligenz liegen. Ein Ding kann darum nicht gedacht werden als sich selbst bestimmend, weil es nicht eher ist als seine Natur, d. h. der Umfang seiner Bestimmungen. Nur im denkenden Wesen ist so etwas möglich. Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, ist der eigentliche Charakter des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit. In der sich selbst erfassenden und sich mit Ueberlegung zum Handeln bestimmenden Intelligenz geht der Begriff eines Seins (nemlich des durch praktische Thätigkeit zu Verwirklichenden) diesem Sein vorher; mit anderen Worten: die Intelligenz ist in diesem Sinne nothwendig frei, und nur ein Freies kann als Intelligenz gedacht werden [15]).

Was Fichte hier die reine Thathandlung des Ich, das Werk der Freiheit, nennt, das ist schlechterdings identisch mit jener „Macht des Menschen, welche durch das Wesen des Menschen allein ihre Erklärung findet", worein auch Spinoza die Freiheit des Menschen gesetzt hatte, mit der reinen Activität des vernünftigen Geistes. Das Sittliche liegt bei beiden in der Abstreifung der blossen Passivität, des Fremden, Stofflichen in unserer Natur und in der Verwandlung desselben in ein wahrhaft Innerliches durch Aneignung und Aufnahme in's denkende Bewusstsein; nur dass Spinoza's mangelhafte Psychologie Erkennen und Wollen zu sehr in Eins zusammenfliessen lässt, während das Verdienst der Wissenschaftslehre gerade auf schärferer Scheidung des Theoretischen und Praktischen beruht.

§. 3. Die sittliche Norm.

Demgemäss bestimmt nun Fichte die oberste sittliche Norm in folgenden Sätzen [16]): Handle schlechthin gemäss deiner Ueberzeugung von deiner Pflicht. Darin liegt eine doppelte Forderung: Suche dich zu überzeugen, was jedesmal deine Pflicht sei; und was du nun mit Ueberzeugung für Pflicht halten kannst, das

thue und thue es lediglich darum, weil du dich überzeugt hast, es sei Pflicht. Kürzer ausgedrückt [17]: Erfülle jedesmal (nemlich wenn du handelst) deine Bestimmung (als zugleich vernünftig-freies und natürliches Wesen). Wie sich diese Pflicht in Zukunft etwa aussprechen und darstellen wird, kannst du nicht wissen. Das Wollen derselben ist aber in dem einen Willen, stets nur die Pflicht zu wollen, vorausgenommen. Sittlichkeit muss also ewiger, unaustilgbarer Charakter sein, ausserdem gibt es keine. Es gibt nicht einzelne sittliche Handlungen. Eine einzige Ausnahme vom sittlichen Handeln zeigt, dass Sittlichkeit nicht da ist [18].

Hieraus erwächst nun eine eigentümliche Schwierigkeit. Was ist Pflicht? Soll überhaupt pflichtmässiges Verhalten möglich sein, so muss es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugungen über die Pflicht geben, welches nicht selbst wieder eines neuen Beweises bedarf, und so fort in's Unendliche. Wo ist ein solcher Punkt unmittelbarer Gewissheit zu finden? Nur da, wo alle Gewissheit und alles Sein im letzten Grunde wurzelt: in der reinen Ichform, welche den vernünftigen Kern unseres Wesens ausdrückt. Unser empirisches Ich muss sich mit unserem reinen in Uebereinstimmung befinden, und diese Einstimmigkeit kündet sich an durch ein Gefühl der Gewissheit [19]: das Gewissen. Dieses kann nicht täuschen, weil dasjenige, was die Grundlage seiner Urtheile bildet, die gemeinsame Substanz aller Menschen ist [20].

Das Grosse und bleibend Gültige in dieser Lehre Fichte's liegt in dem nachdrücklichen Ernst, mit welchem die Gewissensentscheidung und das eigene Urtheilen als unerlässliches Erforderniss des sittlichen Actes aufgezeigt werden. Wieder und wieder kömmt Fichte darauf zurück, dass ausschliessende Bedingung jenes Gewissheitsgefühles das eigene Urtheilen des Subjectes sei. Es folgt daraus, dass sich das Gewissen schlechterdings nicht durch Autorität leiten lassen darf, ohne sich selbst seinem Wesen nach aufzuheben; dass es keinen äusseren Grund und kein äusseres Kriterium der Verbindlichkeit eines Sittengebotes geben kann. Alle Verbindlichkeit entsteht durch Bestätigung unseres Gewissens; es ist absolute Pflicht, kein Gebot ohne eigene Untersuchung anzunehmen

und absolut gewissenlos diese Prüfung zu unterlassen. Was nicht aus dem Glauben, aus der Bestätigung an unserem eigenen Gewissen hervorgeht, das ist unbedingt Sünde. Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach nothwendig gewissenlos. In diesen Sätzen verkündigt Fichte das wahrhaft Befreiende im Princip des Protestantismus als das Losungswort der modernen philosophischen Cultur.

§. 4. Materialprincip der Ethik. Die Pflichtenlehre.

Aber noch immer ist die Frage nicht völlig beantwortet: Was ist Pflicht? Die vorstehenden Erörterungen haben erklärt: die nie irrenden Entscheidungen des Gewissens und ihre unmittelbare Gewissheit. Aber dies ist nur ein Formales, welches sich an einem bestimmten Inhalt bewähren muss und dieser wird durch die Urtheilskraft, durch Denkacte, durch ein Schliessen aus Prämissen geliefert. Welches sind diese Prämissen? Nur zu Zwecken einer philosophischen Ethik hält Fichte diese Untersuchung für unentbehrlich. Das gewöhnliche Bewusstsein empfängt durch die Erziehung dasjenige, worüber das Menschengeschlecht bis zu einem gegebenen Zeitpunkte sich vereinigt hat und was allgemeiner Menschenglaube geworden ist, als Prämissen für seine sittlichen Urtheile. Diese Prämissen werden auf Treu und Glauben angenommen, und Niemand ist zu mehr verpflichtet, als von ihnen aus selbst zu urtheilen. Bestätigt das Gewissen, was aus jenen Prämissen für das Handeln folgt, so bestätigt es dadurch mittelbar auch die praktische Gültigkeit der Principien; missbilligt es, so sind die Principien vernichtet, und es ist absolut Pflicht, sie aufzugeben[21]). Obgleich der seltenere, dürfte doch auch dieser Fall im gewöhnlichen Bewusstsein vorkommen und wenn der Volkslehrer wirklich, wie Fichte will[22]), es mit der Verweisung an's Gewissen bewenden lassen und damit seinen moralischen Unterricht beschliessen wollte, so könnte bei seinen Zöglingen ein Conflict zwischen überkommenen Anschauungen und Gewissen leicht zu völliger Rath- und Gewissenlosigkeit führen. Es kann nicht unmöglich sein, die Ergebnisse der wissenschaft-

lichen Sittenlehre zu popularisiren, welche a priori muss bestimmen können, was überhaupt das Gewissen billigen werde. Fichte selbst hat darum in späteren populären Darstellungen [23]) den Fortschritt von der blossen Form der Moralität zu erfüllteren inhaltlichen Bestimmungen, ein Hinausgehen über die „beengte und dürftige Anwendung, die dem kategorischen Imperativ in den gewöhnlichen Moralsystemen gegeben werde", gefordert und damit den Uebergang von der subjectiven Moral Kant's zu der objectiven Sittlichkeit Hegel's schon vorbereitet.

Dies leistet die folgende Ueberlegung. Nur zufolge des praktischen Triebes sind, wie eingangs begründet worden, Objecte für uns da: darum sind alle vollständigen Erkenntnisse, bei denen man sich beruhigen kann, nothwendig Erkenntnisse des Endzweckes der Objecte, und diese Erkenntnisse sind zugleich diejenigen, welche vermöge der Billigung des Gewissens das moralische Betragen leiten. Der Inhalt des Sittengesetzes ist sonach kein anderer als der, jedes Ding nach seinem Endzweck zu behandeln. Ich soll ein selbständiges Ich sein: das ist mein Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbstständigkeit befördern, dazu soll ich sie benutzen: das ist ihr Endzweck [24]).

Aus diesem Grundgedanken entwickelt sich die concrete Pflichtenlehre Fichte's. Ihre Eintheilung beruht auf der die Bedingungen der Ichheit erschöpfenden Betrachtungsweise derselben als Causalität, Substanzialität und Wechselwirkung [25]).

Das Ich kann nur handeln durch seinen Leib. Alle Moralität ist sonach bedingt durch die Erhaltung und möglichste Vervollkommnung des Leibes; alle Pflege des Leibes bezogen auf ihn als Werkzeug des sittlichen Handelns, nicht aber als Selbstzweck. Also Abwehr aller Askese auf der einen, alles Genusses um des Genusses willen auf der anderen Seite.

Das Ich muss zweitens nothwendig Intelligenz sein, wenn es zur Idee eines Sittengesetzes gelangen soll. Dadurch ist das Bestehen des Sittengesetzes bedingt, nicht bloss, wie durch den Leib, durch die Causalität desselben. Daraus ergibt sich die Forderung, das Erkenntnissvermögen als Vehikel des Sittlichen nach allen Kräften und mit völliger Freiheit zu entwickeln (weil ein materialer Gegensatz zwischen Erkenntniss

und Sittengesetz nicht denkbar ist); und alles Nachdenken auf das Sittengesetz zu beziehen: aus Pflicht, sich geistig zu bilden, zu forschen, an der Entwicklung unserer Intelligenz zu arbeiten.

Drittens endlich: das Ich, welches sich nur als Individuum setzen kann, befindet sich nothwendig in Wechselwirkung mit anderen individuellen Ichheiten. Die Deduction dieser Vielheit aus der Wissenschaftslehre und insbesondere auch dem Naturrecht übernehmend[26]), muss sich die Ethik begnügen, darauf hinzuweisen, dass es Bedingung des Selbstbewusstseins, der Ichheit, ist, wirkliche, vernünftige Wesen ausser sich anzunehmen, weil ein geistiges Wesen nicht im isolirten Zustande vernünftig werden kann. Daraus folgt eine weitere Modification des Urtriebes nach absoluter Selbständigkeit, d. h. eine materiale Bestimmung der Moralität. Wenn meine Ichheit und Selbständigkeit überhaupt durch die Freiheit des Anderen bedingt ist, so kann mein Trieb nach Selbständigkeit schlechterdings nicht darauf ausgehen, die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit, d. h. die Freiheit des Anderen, zu vernichten. Dies bedeutet ein unbedingtes Gebot, ihn als selbständig zu betrachten und schlechthin nicht als Mittel für meinen Zweck zu gebrauchen.

Auf diesen Gedanken erbaut nun Fichte seine grossartige Theorie der socialen Ethik als der Wechselwirkung freier vernünftiger Wesen mit einander, zum Zwecke der Vervollkommnung der Gattung; in der Form strengerer wissenschaftlicher Deduction im System der Sittenlehre, im breiten Strome mächtiger, gehaltreicher Begeisterung in den populären Schriften, vor Allem in den Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten. Auf eine ganz unvergleichliche Weise ist hier die strengste Durchführung des sittlichen Zweckgedankens, ist Fichte's Forderung, die ganze Welt nach unseren Vernunftidealen zu gestalten, mit der sorgfältigsten Wahrung der Individualität und ihrer Freiheitssphäre verbunden.

Die Selbständigkeit, die Herrschaft der Vernunft überhaupt, ist unser letztes Ziel: nicht bloss die einer individuellen Vernunft. Die Vernunft aber geht auf das eine Leben, das als Leben der Gattung erscheint. Darum muss Jeder in Gesellschaft leben und in ihr für dies Ziel zu wirken suchen. Wer

sich absondert, Leben und Sein und Selbstgenuss begehrt, nicht in der Gattung und nicht für die Gattung, der gibt diesen Zweck auf: seine Tugend ist keine Tugend, sondern nur ein knechtischer, lohnsüchtiger Egoismus. Ja, diese Betrachtungsweise tritt an einzelnen Stellen so in den Vordergrund, dass für Fichte die ganze Tugend darin aufgeht, sich selber als Person zu vergessen, und alles Laster darin liegt, an sich selbst zu denken[27].

Mit voller Entschiedenheit verkündet er an Stelle der mystischen Contemplation Spinoza's die Philosophie der That[28]: nicht durch Einsiedlerleben, Absonderungen, blosse erhabene Gedanken und Speculationen, sondern nur durch Handeln in der Gesellschaft und für sie, thut man der Pflicht Genüge, erfüllt der Mensch wahrhaft seine Bestimmung. Jeder soll diesen Zweck haben und, so gewiss er allgemeine moralische Bildung will, jeden Anderen zu bestimmen suchen, dass auch er sich diesen Zweck setze. Doch wenn die Gemeinschaft dieses Strebens das edelste und festeste Band ist, welches die Menschen mit einander vereinigt, so fehlt es daneben doch nicht an Trennendem. Jedes Individuum hat sein besonderes Ideal vom Menschen überhaupt, und diese Ideale sind zwar nicht im Wesen, aber doch in den Graden verschieden. Jeder wünscht jeden Anderen demselben ähnlich zu finden und ihn, wenn er ihn unter demselben findet, dazu emporzuheben[29]. Jeder wird und muss, wenn er nicht gewissenlos ist, die Ueberzeugung haben, dass seine Meinung richtig ist. Jeder wird sonach darauf ausgehen und ausgehen müssen, den Anderen zu überzeugen, nicht aber sich von ihm überzeugen zu lassen. Jeder muss bereit sein, sich auf diese Wechselwirkung einzulassen. Wer sie flieht, etwa um in seinem Glauben nicht gestört zu werden, der verräth Mangel an eigener Ueberzeugung, welcher schlechthin nicht sein soll, und hat daher nur desto grössere Pflicht sich einzulassen, um sich welche zu erwerben.

Aber dies darf nichts anderes als ein Ringen der Geister sein. Wir sollen und wollen ja, jeder soviel an ihm ist, die Herrschaft der Vernunft befördern. Deren absolute Bedingung ist aber Freiheit. Darum kann es sich in diesem Ringen nur um Coordination, nicht um Subordination handeln, nur um

Wechselwirkung, gegenseitige Einwirkung, gegenseitiges Geben und Nehmen, gegenseitiges Leiden und Thun. Wir dürfen vernünftige Wesen nicht als blosse Mittel zu unseren Zwecken behandeln, ist oben gesagt worden. Es gilt jetzt hinzuzusetzen: wir dürfen sie nicht einmal als Mittel für ihre eigenen Zwecke gebrauchen, d. h. sie wider ihren Willen weise, tugendhaft oder glücklich machen wollen — ganz abgesehen davon, dass alle solche Bemühungen nothwendig vergeblich bleiben müssen, weil Niemand gut und glücklich werden kann, ausser durch seine eigene Mühe [30]).

Wie das letzte Ziel des Individuums (völlige Einstimmigkeit mit sich selbst und völlige Freiheit von allen Antrieben, die nicht in der Richtung einer vernünftigen Selbstgesetzgebung liegen), keine völlige Verwirklichung, sondern nur eine schrittweise Annäherung gestattet, so ist es auch mit dem letzten Ziel der Gesellschaft: völlige Einigkeit und Einmüthigkeit unter allen möglichen Gliedern derselben, die vollendete Herrschaft der Vernunft, welche nur durch Vervollkommnung möglich ist. Gemeinschaftliche Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft [31]). Und dies erhabene Schauspiel, der tiefste Gehalt dessen, was wir Geschichte nennen, wäre seines eigensten Reizes beraubt, ein blosser Mechanismus wie die übrige Natur, ohne die Freiheit. Das menschliche Leben ist nicht eins geworden durch die Natur, damit es sich selber lebe zur Einheit und damit alle die getrennten Individuen durch das Leben selber zur Gleichheit der Gesinnung zusammenschmelzen [32]). In diesem Sinne, nicht für Glückseligkeit und Genuss, ist es in jedem Augenblicke das beste [33]).

2. Abschnitt.

Gut und Böse. Genesis des Sittlichen im Menschen.

§. 1. Grenzen der Erklärung des menschlichen Handelns.

Die vorstehenden Erörterungen haben Fichte's Ableitung des Sittlichen aus dem transcendentalen Gesichtspunkte, d. h. aus der reinen Ichform verfolgt, wobei, abgesehen von allen Zufälligkeiten der individuellen und empirischen Entwicklung, nur das Abstract-Allgemeine und von jedem Vernunftwesen als solchem nothwendig Gültige dargestellt wurde. Sie haben aber eine Reihe von Fragen ungelöst gelassen, welche Leben und Erfahrung jeder Untersuchung der Principien des Sittlichen nothwendig aufdrängen. Vor allem die Thatsache, dass jene autonome Selbständigkeit, welche das innerste Wesen des Ich ausdrücken soll, durchaus nicht überall wirklich wird, mit anderen Worten: das Nebeneinanderbestehen des Guten und Bösen. Um dies im Sinne Fichte's zu erklären, sind Kräfte sowohl für das eine wie für das andere vorhanden [34]. Die zurückhaltende Kraft ist die Trägheit, vis inertiae, das innerste Wesen der Natur. Was aber der ganzen Natur zukommt, muss auch dem Menschen, inwiefern er Natur ist, zukommen: das Widerstreben, aus seinem Zustande herauszugehen, die Tendenz, in dem gewohnten Geleise zu verbleiben; die Möglichkeit der Gewöhnung mit ihrem Segen, aber auch des Hanges und Schlendrians mit ihrem Fluche. So viel als immer möglich zu geniessen und so wenig als immer möglich zu thun. Die Trägheit nennt Fichte darum auch das Radical-Böse im Menschen.

Auf der anderen Seite aber ergibt sich unmittelbar aus Fichte's metaphysischen Grundannahmen das Vorhandensein einer Kraft der Selbstthätigkeit und Veredlung. Denn kein Mensch ist bloss Natur, träge Masse, und mechanisch von aussen bestimmt; die Natur findet sich an ihm als Vernunftwesen, und

soweit er dieses ist, muss sich auch der Trieb nach freier Entwicklung, ja, nach absoluter Selbstentscheidung in ihm regen.

Dass dieser Trieb im Menschen vorhanden ist, wenn auch ursprünglich (im geschichtlichen Sinne) durchaus nicht in seiner ethisch werthvollen Gestalt, das mögen auch den Skeptiker gewisse in ihrer Weise grossartige Erscheinungen der Menschengeschichte lehren, Eroberungen und Religionskriege, Unterjochung der Leiber und Knechtung der Gewissen, welche weder aus dem Princip der Trägheit, noch aus dem Streben nach Genuss im gewöhnlichen Sinne zu erklären sind, sondern nur aus dem Streben nach unbedingter Herrschaft über alles Nicht-Ich.

Die ungeheure Macht, welche dieser Trieb im Leben der Menschheit geübt hat, beweist am besten die Realität des Höheren, welches aus ihm sich zu entwickeln vermag. Der Mensch hat weiter nichts zu thun, als jenen Trieb nach absoluter Selbständigkeit, der, als blinder Trieb wirkend, sehr unmoralische Erscheinungen hervorbringt, zum klaren Bewusstsein zu erheben, und dieser Trieb wird durch solche Reflexion sich in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln.

Aber woher soll der Impuls zu dieser Reflexion kommen? Aus den gegebenen Bedingungen seiner Bildung und Umgebung geht derselbe vielleicht keineswegs hervor, sondern vielmehr das Gegentheil, das ihn hält und fesselt. Und es ist sonach ganz richtig, wenn man urtheilt, in dieser Lage, bei dieser Erziehung und Denkart, bei solchem Charakter, könne der Mensch nicht anders handeln. Aber das sittliche Urtheil bleibt dabei nicht stehen und darf nicht stehen bleiben. Der Mensch (so fordert es) soll sich einen anderen Charakter bilden, wenn sein gegenwärtiger nichts taugt; er soll es in Bezug auf einen anderen Beurtheiler, der auf dem Standpunkte jener höheren Reflexion steht, er soll es in Beziehung auf seinen ursprünglichen (nichtempirischen) Charakter, welcher aber selbst nur eine Idee ist. Und er kann es auch, absolut gesprochen; denn die Erfahrung lehrt, dass Einzelne, ungeachtet aller Hindernisse, sich dazu emporheben; aber das „Wie" bleibt insofern unerklärlich, als uns niemals eine deutliche Einsicht darüber verstattet ist, weshalb gerade in diesem Subject ein solches Genie zur Tugend sich finde. Dies kann auch nicht anders sein; denn „Begreifen"

heisst, ein Denken an ein anderes anknüpfen. Wo eine solche Vermittlung möglich ist, da ist nicht Freiheit, sondern Mechanismus. Einen Act der Freiheit begreifen wollen, ist also absolut widersprechend. Wenn er begriffen werden könnte, wäre er nicht Freiheit [35]).

Tiefsinnig weist Fichte darauf hin, dass der Begriff der Offenbarung in diesem Sinne von gar keiner ernsten Philosophie entbehrt werden könne, weil er nichts anderes ausdrücke, als jene geheimnissvolle Urthatsache der menschlichen Entwicklung: dass in einzelnen Menschen wie durch ein Wunder jener moralische Sinn hervortrat, den sie bei keinem ihrer Zeitgenossen trafen, und den diese nur dadurch in sich entwickeln konnten, dass jene Besseren ihnen ein Bild zeigten, wie sie sein sollten, ihnen Achtung und mit ihr auch die Lust einflössten, dieser Achtung sich würdig zu machen.

Es war gewiss natürlich, dass (wie Fichte sagt) solche begeisterte schöpferische Naturen jenes Wunder, das in ihrem eigenen Innern aufgegangen war, sich so deuteten, als sei es durch ein geistiges und intelligibles Wesen ausser ihnen bewirkt worden; aber wir brauchen diesen Zusammenhang heute nicht mehr mit Fichte in platonisirendem Sinne zu erklären, indem wir unter jenem geistigen Wesen das Ich als reine Vernunftform oder die göttliche Idee verstehen, im Gegensatze zu dem empirischen Ich, dem natürlichen Menschen, „von welchem diejenigen ganz Recht haben, die ihm ein servum arbitrium zuschreiben". Wessen wir heute bedürfen, das ist nur Zugeständniss einer Wahrheit, ohne welche selbst die blosse Naturbetrachtung an allen Ecken und Enden in's Stocken gerathen müsste: des Satzes, dass da, wo es sich um einigermaassen complicirte Vorgänge und Erfolge handelt, die Wirkungen eben in keiner Weise mehr den Ursachen proportional sind, sondern Erscheinungen herbeiführen, die, weil weit über die ursprüngliche Ursache hinausgreifend, den Schein der Freiheit geben, ohne darum weniger causal bedingt zu sein.

Das Geheimnissvolle des Zusammenhanges bleibt für alle Erfahrung und für alle Theorien gleich. Aber wenn der Platoniker und Rationalist die reine Vernunftform oder die göttliche Idee für das ausnahmsweise Erscheinen des menschlichen

Genius verantwortlich macht, so wird eine positivistische Betrachtungsweise vielmehr auf den unendlichen Reichtum der in der Welt liegenden Möglichkeiten und Combinationsformen hindeuten, unter welchen neben vielem Misslingenden das ausnahmsweise Gelingende ein Specialfall ist, dessen ermöglichende Bedingungen sich jeder mehr als annähernden Beobachtung nothwendig entziehen.

§. 2. Psychologische Grundlage der sittlichen Erziehung.

Die obigen Erörterungen Fichte's und die ihnen zu Grunde liegenden Annahmen werden durch seine Theorie der Erziehung theils bestätigt, theils fortgebildet. Auch diese geht aus [36]) von der Gegenüberstellung des Radical-Bösen im Menschen, der Trägheit und Unlust zur Reflexion und des ursprünglichen Wohlgefallens am Rechten und Guten um seiner selbst willen, welches schlechthin in allen Menschen ohne Ausnahme vorhanden und ihnen angeboren sein muss. Die gewöhnliche Annahme, dass der Mensch von Natur selbstsüchtig sei, auch das Kind mit dieser Selbstsucht geboren werde, und dass es allein die Erziehung sei, die demselben eine sittliche Triebfeder einpflanze, gründe sich auf eine sehr oberflächliche Beobachtung und sei durchaus falsch. Aus Nichts lässt sich nicht Etwas machen, und die noch so weit fortgesetzte Entwicklung eines Grundtriebes kann denselben doch nie zum Gegentheile von ihm selbst machen. Es wäre der Erziehung unmöglich, jemals Sittlichkeit in das Kind hineinzubringen, wenn die Anlage dazu nicht ursprünglich und vor aller Erziehung in demselben wäre [37]).

Durch Belohnungen und Strafen bringt man den Menschen nur dazu, gewisse Handlungen um gewisser Genüsse oder gewisser Unlustgefühle willen zu thun oder zu unterlassen, also die Befriedigung von Naturtrieben als den letzten Zweck seines Thuns anzusehen, d. h. man bestärkt ihn in seiner Unmoralität und tilgt die Ahnung wahrer Sittlichkeit aus. Man dressirt statt zu cultiviren. Ebenso wenig lässt sich Moralität durch

theoretische Ueberzeugung erzwingen; denn Ueberzeugung ist eine Handlung der Vernunft, welche durch einen Act ihrer Selbstthätigkeit sich der Wahrheit unterwirft, nicht ein Leiden derselben. Ueberzeugung von Sätzen, die unseren Leidenschaften Abbruch thun, setzt einen herrschenden guten Willen schon voraus, und dieser kann sonach nicht selbst durch sie hervorgebracht werden [38]).

Es muss ein angeborenes Princip des Guten im Menschen geben. Speculativ gesprochen, ist dasselbe natürlich nichts anderes, als jene Einheit der Vernunft in allen an ihr theilhabenden Individuen; denn jedes menschliche Leben ist ja nur Theil und Splitter des allgemeinen Lebens, welches Fichte auch das göttliche Leben nennt [39]). In der psychologischen Entwicklung des Kindes zeigt sich diese Einheit zunächst als der Trieb nach Achtung. Das dem Kinde in seinem Innern abgehende Bewusstsein stellt sich ihm äusserlich und verkörpert dar an dem Urtheile der erwachsenen Welt. Bis in ihm selbst ein verständiger Richter sich entwickelt, wird es durch einen Naturtrieb an diese verwiesen. Dieses Vertrauen auf einen fremden und ausser uns befindlichen Maasstab ist der eigentümliche Grundzug der Kindheit und Unmündigkeit, auf dessen Vorhandensein ganz allein die Möglichkeit aller Belehrung und aller Erziehung der nachwachsenden Jugend zu vollendeten Menschen sich gründet. Erst in der Erkenntniss geht diesem Triebe allmählich das Sittliche, Rechte und Gute, die Wahrhaftigkeit, die Kraft der Selbstbeherrschung auf. Der mündige Mensch hat nun den Maasstab seiner Achtung in ihm selber und will von anderen geachtet sein, nur inwiefern sie selbst erst seiner Achtung sich würdig gemacht haben; bei ihm nimmt dieser Trieb die Gestalt des Verlangens an, andere achten zu können und Achtungswürdiges ausser sich hervorzubringen [40]).

So knüpft sich das sittliche Werden des Einzelnen an das im Geschlecht vorhandene Gute und umgekehrt: die persönlichen Vorzüge, welche die Natur dem Individuum gab, werden Eigentum des ganzen Geschlechtes. So ist die Menschheit in ihrem vollen begrifflichen Sinne ein beständig Werdendes und das eigentlich Treibende in ihr die Macht, mit welcher die Ideale in hervorragenden Individuen zum Durchbruch kommen [41]). Sie

sind jene Lehrer der Völker, denen Fichte's Staatslehre zugleich das Recht der Herrschaft beilegt: die Träger eines Verstandes, den alle haben sollen, und den der, welcher ihn hat, nicht bloss für sich hat und im eigenen Namen, sondern für alle mit; einer Herrschaft, in Wahrheit von Gottes Gnaden, nicht durch willkürliche Wahl, überhaupt nicht durch irgend eine äusserliche Anordnung, sondern sich unmittelbar bewährend in einer schöpferischen, allen offenbaren That [42]).

Und in diesem Erziehungswerke der Menschheit hat auch der Staat seine Stelle; nicht als das Gefäss, welches den höchsten sittlichen Gehalt in sich trägt (wie ihn nachher Hegel auffasste), sondern als der Zwingherr zum rechten äusserlichen Thun, welcher aber zugleich Zwingherr zur rechten Erziehung ist, um in dieser letzten Funktion sich selbst als den ersteren zu vernichten. Damit rechtfertigt er sein eigenes Thun, das vom Standpunkte der Sittlichkeit nur eine tyrannische Usurpation ist: er macht den Gezwungenen zu seinem Richter und zeigt ihm, dass er nur die Stelle der eigenen Vernunft in ihm vertreten habe [43]).

3. Abschnitt.

Sittlichkeit, Religion und Glückseligkeit.

§. 1. Sittlichkeit ist Seligkeit.

Wie bei Kant, so sind auch bei Fichte die Fragen nach dem Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit und dem Verhältniss zwischen Sittlichkeit und Religion enge verbunden, so dass sie nur mit einander behandelt werden können.

Dass Fichte sich gegen jede Ableitung des Sittlichen aus dem Egoismus völlig ablehnend verhält, ist wohl schon aus den obenstehenden allgemeinen Erörterungen ersichtlich geworden. Für ihn wie für Kant ist der Begriff des Sittlichen nicht bloss da zu Ende, wo berechnende Motive persönlichen Vortheils die Entscheidung bestimmen, sondern schon da, wo

irgend ein anderer Zweck, und sei es der beste, welcher nicht Erfüllung des Sittengesetzes selbst ist, das Handeln leitet. Und da für ihn wie für Kant das Sittliche ganz und gar im innersten Heiligtum der Gesinnung beschlossen ist, so bekämpft er die Anhänger des selbstischen Systems auch nicht eigentlich mit Gründen, als vielmehr mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, ihren niederen Standpunkt zum allgemeinen Maasstabe des Vermögens der Gattung zu machen[44]). Sie haben auf ihrem Standpunkte Recht; aber sie können nicht urtheilen über eine Welt der Hingebung, welche darum nicht minder wirklich ist, weil sie nie den Zugang zu ihr gefunden.

Was dann die „Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus" über den theologischen Eudämonismus vorbringt[45]), ist vielleicht nicht eigentlich dialektisch, aber rhetorisch das Stärkste, was je gegen diese Denkart gesagt worden ist; wuchtige Keulenschläge, gemischt mit der beissendsten Ironie. Wenn Fichte sich hier im glühenden Eifer der Polemik bis zu dem Satze fortreissen lässt: „Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selber und seiner ganzen Anlage unbekannter Thor; es gibt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben und ein Gott, den man ihr zu Liebe annimmt, sind Hirngespinnste" — so ist dies nur die äusserst schroffe, ja geradezu paradoxe Formulirung eines Satzes, auf dessen bestimmteste Hervorhebung in diesem Zusammenhange Alles ankam, besagt aber, wie sogleich sichtbar werden wird, seinem Wortlaute nach mehr, als Fichte's eigentliche Meinung sein konnte. In demselben Sinne kämpft auch die „Anweisung zum seligen Leben"[46]) gegen die Erklärung, „man wolle den Willen Gottes um seiner selbst willen, die Glückseligkeit nur nebenbei", nicht minder gegen die Verlegung der Seligkeit in eine andere Welt. Was sollte damit auch gewonnen sein? Nur die objective Beschaffenheit der Welt als der Umgebung unseres Daseins könnte im Jenseits anders sein: jede Seligkeit aber, welche davon abhängt, ist nur ein sinnlicher Genuss. Es ist nur ein Wahn eines gewissen, sich auch christlich nennenden Systems, dass durch das Christentum die sinnliche Begier heilig gesprochen und einem Gott ihre Befriedigung aufgetragen werde.

Aus diesen Aeusserungen ersieht man, dass die Glückseligkeit, gegen welche sich jene heftige Polemik Fichte's richtet, begrifflich von dem, was er in anderem Zusammenhang genauer als „Seligkeit" bezeichnet, wesentlich verschieden ist. In dem bekämpften Begriffe der Glückseligkeit ist neben dem sinnlichen Elemente, neben dem Gedanken an einen Zustand des Genusses, immer die Idee eines Zweckes enthalten, zu welchem die Sittlichkeit als Mittel gedacht wird, man mag jenen Zweck in eine so weite Ferne versetzen, als man will. Seligkeit dagegen in Fichte's Sinne bedeutet nichts anderes denn jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit, welche früher als das Wesen des Sittlichen beschrieben worden ist[47]).

Dieser Gedanke, von Fichte schon in seinem vielangefochtenen Aufsatze „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", sowie in der ihn ergänzenden „Appellationsschrift" klar entwickelt und später namentlich in der „Anweisung zum seligen Leben" mit hinreissender Begeisterung ausgesprochen, richtet sich nicht nur gegen den gewöhnlichen theologischen Eudämonismus, sondern auch gegen Kant, während er sich der Auffassung Spinoza's auf das Entschiedenste nähert. Kant war an dem Irrtum haften geblieben, die Seligkeit des sittlichen Menschen von den äusseren Bedingungen seines Daseins abhängig zu machen und, da diese hienieden niemals den strengen Naturgesetzen zu entziehen und rein nach dem Maasse sittlicher Würdigkeit zu gestalten sind, diesen Einklang zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit in einer intelligiblen Welt durch die Thätigkeit Gottes hervorbringen zu lassen. Dies hängt enge zusammen mit jener ebenfalls von Fichte bekämpften rigoristischen Auffassung des Sittengesetzes bei Kant, welche dasselbe in Gegensatz zu aller Neigung, aller Liebe und allem Bedürfen stellte und dem Menschen als ein Höchstes nur so viel zugestehen wollte, dass er dem Gesetze gerade Genüge thun könne. Fichte sucht sie zu überwinden[48]) durch eine höhere Ansicht, nach welcher das sittliche Individuum als nicht bloss dem Gesetze unterworfen, sondern vielmehr den Inhalt desselben als ein Neues und schlechthin nicht Vorhandenes freithätig schaffend erscheint. Indem es durch die höchste

Freiheit seine eigene Freiheit und Selbständigkeit aufgibt und sich völlig dem Wirken in der Idee und für die Idee hingibt, erwächst eben durch diese Erfüllung seines Wesens mit höchstem Lebensgehalt ein unendlicher Selbstgenuss, eine Seligkeit, die keiner Gunst der Umstände bedarf, die auch nicht im eigentlichen Sinne erworben oder verliehen werden kann. Der Mensch braucht nur das Hinfällige und Nichtige, welches ihn umgibt, fahren zu lassen, worauf sogleich das Ewige mit all seiner Seligkeit zu ihm kommen wird. Ausdrücklich verwahrt er seine Philosophie gegen den Vorwurf, sie wolle die finstere Sittenlehre der Selbstkreuzigung und Ertödtung erneuern; für das Leben in der Idee gebe es keine Selbstverleugnung und keine Aufopferung: das zu verleugnende Selbst und die Objecte des Opfers sind ihm entrückt; es heischt nur, dass man hinwerfe, was keinen Genuss gewährt, und dafür eintausche Lust, Liebe und Seligkeit. „Seligkeit ist Ruhen und Beharren in dem Einen: Elend ist Zerstreutsein über das Mannigfaltige und Verschiedene; sonach ist der Zustand des Seligwerdens die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Manigfaltigen auf das Eine“ [49]). Derjenige, welcher die Seligkeit in etwas anderem sucht, dem kann sie in der ganzen Unendlichkeit aller künftigen Leben nicht näher gebracht werden. Wer aber diesen Weg wandelt, dem beginnt sie schon hienieden, und auch drüben ist sie in keiner anderen Art und Weise möglich, als sie diesseits in jedem Augenblick beginnen kann. „Durch das blosse Sichbegrabenlassen,“ setzt Fichte mit beissendem Spotte hinzu, „kommt man nicht in die Seligkeit“ [50]).

Dass diese Gedanken in dem johanneischen und (dürfen wir heute hinzusetzen) bereits dem philonischen Begriffe des Gottesreiches in unübertrefflicher Lauterkeit und Reinheit, wenn auch nicht in Gestalt wissenschaftlicher und systematischer Ableitung vorhanden seien und durch alle Perioden der christlichen Entwicklung ihre Anhänger gehabt haben, wenn sie auch von der herrschenden judaisirenden Kirche grösstentheils verkannt und verfolgt wurden, wird von Fichte mit Recht betont [51]). Fraglicher ist, wenn er die wissenschaftliche Begründung und Ableitung, zwar nicht in Absicht der Versuche, aber des Gelingens, als sein und seines grossen Vorgängers eigenstes Werk

bezeichnet. Wir haben unter diesem „grossen Vorgänger" wohl keinen anderen als Kant zu verstehen; dürfen uns aber nicht verhehlen, dass in diesem Zusammenhange eine Erwähnung Spinoza's wohl besser am Platze gewesen wäre als die Kant's und Jakobi's, welchen letzteren eine andere Stelle als „zuweilen an diese Region streifend" nennt[52]).

§. 2. Das Sittliche als absoluter Selbstzweck.

Aus dieser Fassung des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ergeben sich nun auch für die Stellung des Sittlichen zum Zweckbegriffe tiefgehende, für das Verständniss der Fichte'schen Lehre unentbehrliche Consequenzen.

Seligkeit erwächst nur aus der völligen Hingabe an die sittliche Idee; diese selbst aber ist nur da zu finden, wo kein Gedanke an die möglichen Folgen des Handelns in der Sinnenwelt die reine Erfüllung der Pflicht trübt. Diese Folgen müssen uns völlig gleichgültig sein, wie sie auch scheinen mögen[53]): die innere Sanction des Sittlichen bleibt von ihnen unberührt. Der sittliche Mensch weiss unmittelbar, so gewiss als er irgend etwas weiss und so gewiss als er von sich selbst weiss, dass es eine feste Ordnung gebe, nach welcher nothwendig die reine moralische Denkart selig macht, sowie die sinnliche und fleischliche unausbleiblich um alle Seligkeit bringt — eine Ordnung, die der Sinnenwelt geradezu entgegen, indem in der letzteren der Erfolg davon abhängt, was geschieht; in der ersteren davon, aus welcher Gesinnung es geschieht. In diesem Sinne hatte schon die Schrift „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" es das absolut Erste aller objectiven Erkenntniss genannt, dass es eine moralische Weltordnung gebe, wonach jede wahrhaft gute Handlung nothwendig gelingt, jede unsittliche unfehlbar misslingt, und dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten gereichen.

Das sittliche Verhalten hat also nothwendig einen Zweck und Folgen; aber diese Folgen der Moralität endlicher Wesen können nur unter der Bedingung eintreten, dass sie selbst nicht gewollt werden, d. h. kein Motiv des Wollens abgeben,

sondern nur die Erkenntniss befriedigen, welcher ein Wollen vernunftwidrig erscheinen müsste, das in einer bestimmten Verfassung sein soll, ohne weiteren Zweck und Folge. So denkt schlechthin jeder Mensch, der sich nur zur Moralität der Gesinnung erhebt, vielleicht ohne sich dessen je bewusst zu werden, und ohne willkürlichen Entschluss, sich eine Folge zur Moralität hinzu. Aber die Reinheit des Pflichtmässigen wird dadurch nicht getrübt, die Sittlichkeit durch keinen Beigeschmack des Eudämonismus entstellt. Der zu erreichende Zweck ist eben kein Genuss, sondern die Behauptung der der Vernunft gebührenden Würde [54]).

§. 3. Die philosophische Gnadenlehre.

So stellt also Fichte das in aller bisherigen theologischen oder theologisirenden Ethik hergebrachte Verhältniss zwischen Religion und Sittlichkeit auf den Kopf. Nicht die Religion ist das die Sittlichkeit Begründende; denn so ergäbe sich nur eine entnervende Glückseligkeitslehre und ein verächtlicher Götze [55]); sondern aus der sich vollendenden Sittlichkeit wächst die religiöse Gesinnung als ihre Bekrönung heraus. Moralität und Religion sind in diesem Sinne für Fichte unmittelbar eins; beide ein Ergreifen des Uebersinnlichen; die erste durch Thun, die zweite durch Glauben. Religion ohne Moralität ist Aberglaube, der den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung betrügt und ihn zu aller Besserung unfähig macht [56]). Sittlichkeit ohne Religion, obwohl für die praktischen Zwecke des Lebens vollkommen ausreichend, bleibt ein blinder Gehorsam, der den Menschen zwar nicht durch blossen Naturtrieb, sondern durch einen Vernunftbegriff, aber immer noch sozusagen mit verbundenem Auge, seiner Bestimmung zuführt. Hier tritt die Religion ein, welche sich auf dem bereits geschilderten Wege aus der echten Sittlichkeit entwickelt. Sie eröffnet dem Menschen die Bedeutung des einen, ewigen Gesetzes; der Religiöse begreift dieses Gesetz und fühlt es in sich lebendig als das Gesetz der ewigen Fortentwicklung des einen Lebens. Sie treibt den Menschen schlechterdings zu nichts, was er nicht

auch ausserdem gethan hätte. Aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst und durchaus frei, durchaus klar und selig, mit einem Worte: sie vollendet seine Würde [57]).

Aber wenn auch der Mensch durch die Sittlichkeit nothwendig hindurch muss, ehe er zur Religion kommen kann, so ist von dem höchsten Standpunkte der Weltbetrachtung aus der Mensch in diesem Zusammenhange doch nicht wahrhaft handelnd, d. h. schöpferisch. Sittlichkeit ist die Selbständigkeit der Vernunft als frei bewusster im Individuum; aber nur im Individuum ist die Vernunft ein Werdendes; hinter diesem Werden und als die eigentlich treibende Kraft in ihm steht das Sein der allgemeinen Vernunft. Es gibt für diese Anschauung durchaus kein Sein und kein Leben, ausser dem allgemeinen, dem Träger und innersten Grunde alles Individuellen, welches Fichte auch das göttliche Leben nennt. Dieses Sein wird im Bewusstsein auf mannigfaltige Weise verhüllt und getrübt; frei aber von jenen Verhüllungen tritt es wieder heraus in dem Leben und Handeln des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Sein und Wesen ist es, der in ihm handelt und durch den Menschen sein Werk wirkt [58]). Von diesem Gesichtspunkte aus (und schon eine frühere Betrachtung hatte denselben nahe geführt) kann sich der natürliche Mensch nicht durch eigene Kraft zum Uebernatürlichen erheben; die Idee selbst ist es, welche durch eigene Kraft im Menschen ein selbständiges und persönliches Leben sich verschafft und vermittelst desselben die Welt ausser diesem persönlichen Leben nach sich gestaltet. Dieses sich selbst gestaltende und erhaltende Leben der Idee im Menschen stellt sich dar als Liebe — zuvörderst, der Wahrheit nach, als Liebe der Idee zu sich selber, sodann, in der Erscheinung, als Liebe des Menschen für die Idee [59]) — die Religion in doppelter Ansicht: als subjectiver Glaube und als objective Weltmacht.

So schliesst ein System, welches mehr als irgend ein anderes den Menschen an seine Selbständigkeit gewiesen und die Selbstgewissheit seines vernünftigen Ich zum Grundstein aller Ueberzeugungen gemacht hatte, mit dem Ausblick auf einen ge-

heimnissvollen Zusammenhang, welcher den Einzelnen mit allem Höchsten und Besten, was ihm gelingen mag, nur als Glied einer Reihe, nur als Werkzeug in der Entwicklung des einen unendlichen Lebens gelten lassen will. Das Reich der Vernunft und der sittlichen Autonomie ist zugleich ein Reich der Gnade: darin spiegelt Fichte's System das uralte Doppelantlitz aller sittlichen Erfahrung, das Schlusswort alles tiefsten Nachdenkens über die Gründe des Werdens in der Welt, treuer als irgend ein anderes. Wir fühlen uns frei und zugleich gebunden, wir dürfen und müssen der eigenen Kraft vertrauen, und müssen, wenn wir ehrlich sein wollen, diese Kraft selbst, die uns zum Gelingen leitet, als eine geheimnissvolle Gabe anstaunen; wir wissen, dass Alles, was an Vernunft, Klarheit, Güte und Schönheit auf Erden existirt, unser Werk ist und niemandes Anderen sein kann, und wüssten doch nicht, wie Vernunft und Schönheit zu schaffen, wenn nicht ein Etwas in uns, eine Natur, die wir uns nicht gegeben, uns ihren Zaubermantel liehe.

Man kann die Menschheit und ihre geschichtliche Arbeit vollkommen begreifen, wie der Positivismus thut, auch ohne immer jenes geheimnissvolle Band vor Augen zu haben, das sie mit dem innersten Grunde des Seins verknüpft; aber ein Etwas bleibt unausgesprochen im Hintergrunde, was keine abschliessende Weltformel wird entbehren können. Es kann in dieser Welt nichts werden, was nicht in ihrem Wesen angelegt und begründet ist: und eine Welt, in der ein Reich bewusster Vernünftigkeit möglich ist, muss Vernunft zu ihrem Grundbestande zählen dürfen.

IV. Capitel.

Der speculative Idealismus.

1. Abschnitt.

Der Standpunkt des mystischen Gefühls.

Krause[1]).

§. 1. Persönlichkeit und Grundanschauung.

Für die Ethik des kategorischen Imperativs waren die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins das Erste und Ursprüngliche gewesen, der Punkt unmittelbarer Gewissheit, von wo ausgehend man sich zur Ahnung eines in diesen Erscheinungen wirkenden Höheren, Göttlichen erhob. Schon bei Fichte war so das Sittliche ein Doppeltes geworden: Gestaltung eines Göttlichen durch freie Vernunftthätigkeit des Ich und Einsenkung der Idee in das Individuum; ein Wechselleben des Einzelnen mit dem Leben der Vernunft. Schelling, ursprünglich ganz auf dem Boden der Wissenschaftslehre stehend und mit ihr von den Thatsachen des Selbstbewusstseins ausgehend, hatte mit seiner Identitätsphilosophie den Standpunkt im Absoluten genommen und dadurch der Ethik des kategorischen Imperativs noch mehr die Wendung auf Spinoza hin gegeben [2]), als dies in Fichte's späteren Arbeiten bereits der Fall war. Aber das Interesse an der Ethik als selbständiger Wissenschaft tritt bei Schelling erst hinter die Ausarbeitung der Natur-

philosophie, später, unter dem Einflusse Baader's, hinter seine theosophische Speculation zurück.

Das Verdienst einer systematischen Ausbildung der Ethik des kategorischen Imperativs vom Standpunkte des Absoluten oder vom Gottesbegriffe aus gebührt Krause. Mit seiner persönlichen Entwicklung und seinen wissenschaftlichen Arbeiten zeigt er sich aufs Engste in die speculative Periode der deutschen Philosophie verflochten; freilich nicht als eine treibende Kraft, aber immerhin bedeutend durch die eigentümliche Ausbildung eines der Identitätsphilosophie wie dem System Hegel's nahe verwandten Standpunktes, welchen wirksam zur Geltung zu bringen ihn theils die widrigen Schicksale eines unsteten Lebens, theils die eigentümliche Mischung redseliger Sentimentalität und gelehrter Schrullenhaftigkeit in seinem Denken und seiner Schriftstellerei verhindert haben.

Im Jahre 1810 erschien der erste Theil seines „Systems der Sittenlehre"; zeitlich wie begrifflich in engster Verbindung mit den besprochenen Arbeiten Fichte's und Schelling's stehend. Diese Schrift enthält die Principienlehre der Ethik, eingegliedert in den Rahmen der gesammten Weltanschauung Krause's, deren Grundbegriffe in ausführlicher Erörterung vorangestellt werden. Obgleich die Grundübel aller Krause'schen Arbeiten — ermüdende Breite, endlose Wiederholungen und Mangel an jeder Plastik — schon hier fühlbar werden, so zeigt diese Schrift neben manchen Seltsamkeiten des sprachlichen Ausdruckes doch noch eine verständliche, an Fichte und Schelling sich anschliessende Terminologie und ein gewisses Streben nach litterarischer Gestaltung. Sie vermeidet so jene böse Klippe, an welcher die Versuche Nichteingeweihter, in Krause's spätere Arbeiten einzudringen, regelmässig zu scheitern pflegen. Zu einer Darstellung der angewandten Sittenlehre in der Form zusammenhängender wissenschaftlicher Erörterung und Begründung ist Krause nicht mehr gekommen: indessen lassen eine Anzahl einzelner Arbeiten die Grundzüge seines Planes erkennen. Von diesen möchten als die wichtigsten zu betrachten sein die Schrift: „Das Urbild der Menschheit" aus dem Jahre 1812, in der Schilderung der mit sittlichem Geiste zu erfüllenden Formen menschlicher Gemeinschaft die Grundzüge

einer Socialethik entwickelnd (in die neue Ausgabe von Krause's Sittenlehre nicht mit aufgenommen); das aus dem Jahre 1808 stammende, später von Krause revidirte und im Jahre 1871 zuerst von Leonhardi veröffentlichte „Lehrfragstück“: „Gebote der Menschheit an jeden einzelnen Menschen“, eine ausführliche Pflichtenlehre enthaltend; endlich der in fünf verschiedenen Bearbeitungen aus den Jahren 1811 bis 1831 vorliegende Versuch, den gesammten Inhalt der Ethik in möglichst gedrängter, formelhafter Weise darzustellen, von Krause gemäss seiner eigenartigen Ausdrucksweise „Menschheitlebgesetztum“ genannt, zum Theil erst neuerdings aus Krause's Nachlass an's Licht getreten und noch von ihm selbst mit fortlaufenden Erläuterungen versehen [3]). Hier finden wir „Sittenlehre“ im engsten Sinne: eine Fülle von einzelnen Imperativen, in unendlicher Begriffsgliederung nach systematischen Gesichtspunkten an einander gereiht: eine pedantische Arbeit mühevollen Schematisirens, allenthalben eine seltene Reinheit sittlichen Empfindens, einen unvergleichlichen Edelmuth der Gesinnung, höchstes, reinstes Streben nach dem Guten verrathend, und doch die wahren Quellen des Lebens mit todtem Formelwesen immer wieder zuschüttend; eine goldene Kinderseele mit den Unsitten eines der lächerlichsten Schulmeister, welche die Welt jemals gesehen; das Erhabene mit ernsthafter Miene im Gewande des Abgeschmackten auftretend, dass uns die ehrfürchtigste Stimmung immer wieder durch ein heimliches Kichern verdorben wird.

§. 2. Die Metaphysik des Sittlichen.

Der Mittelpunkt, von welchem Krause's gesammte Weltanschauung und damit auch seine Ethik getragen wird, ist die in unmittelbarer intellectualer Anschauung erfasste Gottesidee [4]). Die spätere theistische Wendung Schelling's benutzend und gegen den reinen Pantheismus polemisirend, lässt Krause neben der substantiellen Einheit alles Seins im Absoluten die Gottheit doch zugleich ausser und über der Welt stehen. Dem Identitäts-

system gegenüber eine Differenz ganz ähnlich der, womit sich einst Malebranche von Spinoza zu scheiden bemüht war[5]).

Da nun dieser Idee zufolge Alles, was ist, nur in und durch Gott als dessen eigene innere Offenbarung ist, so ist die Erkenntniss Gottes einziger Gegenstand wie einziges Princip des wahren philosophischen Wissens, in welchem eine absolute, ewige Einheit stattfindet des Wissenden, des Gewussten und des Erkenntnissgrundes. Mit derselben Entschiedenheit wie jene französischen Cartesianer des 17. Jahrhunderts, wie Schelling und Hegel, proclamirt darum Krause die Identität von Philosophie und Theologie. Ihr Unterschied liege einzig darin, dass die beiden vertraute Gottesidee bei dem Religiösen überwiegend im Gemüth und Phantasie wurzle, bei dem Philosophen aber Verstand und Vernunft erfülle; so dass man die von Philosophie getrennt gedachte Theologie eine ahnende Philosophie, die Philosophie aber eine schauende Theologie nennen möchte. Ganz wie Schelling verkündet er seine Ueberzeugung, dass die einzig wahre Religion sich zuerst und für alle Zeiten vollendet durch Jesus geoffenbart habe, und die wahre Philosophie, welche zur Schauung des Absoluten und Urguten vorgedrungen, zuerst in Plato's religiösem und poetischem Geiste empfangen worden sei[6]). Ganz wie Baader polemisirt er gegen eine Theologie, die statt göttlicher Begeisterung ein kaltes Raisonnement, oberflächliche Rührung und prosaische Ernüchterung bringe, wie gegen eine Philosophie, die, aller Anschauung des Absoluten entbehrend, an der Kritik der Erfahrung hängen bleibe.

Aber trotz dieses religiösen Grundzuges seiner Philosophie darf man dieselbe in keinem Sinne als Reconstruction der Kirchenlehre ansehen. Schon frühere Darsteller haben darauf aufmerksam gemacht, dass Krause trotz seines tiefreligiösen Gefühles stets der Freimaurer bleibe, seine Religion ohne Dogmen, seine Kirche ein blosser Religionsverein sei und der Begriff des Cultus (an welchen z. B. Hegel's Religionsphilosophie gerade ihre tiefsinnigsten Erörterungen knüpft) von ihm gänzlich ignorirt werde. Während für den Katholiken Baader und die Protestanten Schelling und Hegel das christliche Dogma in einer bestimmten, historisch ausgeprägten Gestalt als Träger eines absoluten Wahrheitsgehaltes stehen blieb,

beklagt Krause die Verderbniss, welche die Religion Jesu und die Philosophie Plato's durch die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse des Zeitpunktes erfuhren, in dem sie sich zur Vereinigung trafen. Wie Fichte das Symbol jeder Kirche als ein durch Wissenschaft nothwendig perfectibles bezeichnet hatte, so denkt auch Krause an eine fortgehende Durchdringung des religiösen Elements durch das philosophische, wobei sich der Inhalt der Religion ganz auf Anerkennung des einen Gedankens beschränkt: Erhebung der vernünftigen Wesen zum Göttlichen; Selbstdarstellung des Absoluten in den Individuen [7]).

Mehr als alles Andere aber ist es der schrankenlose, unbedingte Optimismus Krause's, welcher ihn von der dogmatischen Religion entfernt. Diese ruht in allen ihren Gestaltungen auf dem Gefühl bodenloser Jämmerlichkeit der Welt und des Menschen; ihre eigentlichen Grundbegriffe, Versöhnung und Erlösung, auf welche sie alle ihre Anstalten begründet, setzen das Vorhandensein eines tiefen, klaffenden Risses im geistigen Universum voraus, welcher zwar nicht unheilbar ist, aber ausserordentliche Vorkehrungen nothwendig macht. Krause hat dies niemals empfunden; nicht nur solche Stimmungen, wie sie dem Pessimismus natürlich sind, gleichviel ob religiöser ob naturalistischer, scheinen ihm fremd geblieben zu sein; schon Begriff und Unternehmen der Theodicee erklärt er für etwas Frevelndes, dem Wesen Gottes und der nothwendigen Grundanschauung vom Universum zuwiderlaufendes [8]). Mit begeistertem Glauben und grenzenloser Hingebung, die etwas unwiderstehlich Rührendes haben, verkündet dieser vom Schicksal auf das Gröblichste misshandelte Mensch die gesammte Nothwendigkeit des Weltgeschehens als absolute Harmonie, Schönheit und Organisation, welche das vollkommene Wesen Gottes in der Endlichkeit ausdrücke oder vielmehr nachahme [9]). Alles Unvollendete, Schönheitlose, Verkehrte, was Natur und Vernunft in der Zeitlichkeit zu Tage bringen, ist bei der Vernunft nicht Bosheit und bei der Natur nicht Ohnmacht, sondern es gehört zu ihrer Weltbestimmung, zu ihrer Schönheit im Ganzen und ist ihnen nur zum Zwecke der Aufnahme in dieses Ganze als nothwendige Schranke gesetzt.

Von diesen Grundanschauungen wird natürlich der gesammte wissenschaftliche Aufbau der Ethik wesentlich beeinflusst.

§. 3. Princip und Methode von Krause's Ethik.

Die Sittenlehre als philosophische Wissenschaft ist für Krause die reine Vernunfterkenntniss des zur Herstellung des Guten thätigen Handelns persönlicher Wesen. Das Gute aber ist das in der Zeit zu gestattende Wesentliche des Lebens, die eigenartige, eigenlebliche Bestimmung eines Wesens. Da dieser Begriff aber kein Sein, sondern ein Sollen ausdrückt, so kann es nach Was und Warum nicht empirisch oder historisch erkannt werden, sondern nur als ewige Wahrheit, und zwar als Teil der Erkenntniss der ewigen Wesenheit der persönlichen Wesen, welche das Gute herstellen sollen [10]. Aber auch diese Erkenntniss ist nicht möglich ohne Erkenntniss des göttlichen Wesens, in welchem alle endlichen Wesen enthalten sind. Die Ethik ist also ein innerer untergeordneter Theil der allgemeinen Wesenslehre, der Wissenschaft von Gott [11].

Hiermit befinden wir uns in einem Cirkel, aus welchem sich Krause's Philosophie niemals herausgefunden hat, ja, welcher ihm niemals zum Bewusstsein gekommen zu sein scheint. Als die oberste Formel der Ethik wird von ihm der Satz ausgesprochen: „Wolle du selbst und thue das Gute als Gutes", welcher ihm Gehalt und Form des Sittengesetzes umfasst. Jener liege in der Forderung: das Gute, d. h. das Lebwesentliche zu thun; diese in dem Zusatze: „du selbst" und „als das Gute"; denn darin werde gefordert zugleich die Selbstthätigkeit und die Reinheit des Beweggrundes [12]. Allein der wahre Gehalt der Ethik kann doch nimmermehr bloss aus der Forderung das Gute zu thun, hervorgehen, sondern muss auf näherer Bestimmung des Guten beruhen. Hier werden wir auf Gott verwiesen, und auf die weitere Frage, was Gott sei, wird die Antwort ertheilt, er sei das eine Gut, das höchste Gut, der Zweckurbegriff, welchen der sittliche Mensch auf endliche Weise in sich nachbilde [13].

Hiermit ist das Princip dieses speculativen Idealismus in seiner ungesundesten, krankhaften Steigerung ausgesprochen. Die Ethik des kategorischen Imperativs hatte, so gut wie Hegel und Spinoza, die Kriterien des Sittlichen aus dem Begriffe des endlichen Vernunftwesens entwickelt und in diesem zugleich die Principien aufgesucht, aus welchen es hervorgehe. Wenn sich in dieser Untersuchung schliesslich die Vernunft als die eine, über alle Individuen übergreifende Lebensmacht erwies, und das Sittliche auch unter dem Gesichtspunkte des Absoluten als die Selbstdarstellung der Vernunft gefasst werden konnte, so war das immer nur der letzte, abschliessende Gesichtspunkt, welcher dem Sittlichen gewissermaassen seinen Ort im geistigen Universum anwies, aber nicht das Princip, aus welchem es nach Inhalt und Form abgeleitet werden sollte. Krause geht den umgekehrten Weg: aus einer begeisterten Anschauung des Absoluten als unendlicher Harmonie, Güte, Schönheit will er den Begriff für das Menschlich-Gute der Sittlichkeit gewinnen; aber immer wieder zeigt es sich, dass das Absolute kein Maasstab für das Menschliche ist, und jene Mühe vergeblich, wenn wir nicht vorher durch menschliche Erfahrung wüssten, was gut sei.

Zugleich wird hier, was das formale Moment im Sittlichen angeht, die Flucht vor der Glückseligkeit noch weiter getrieben als bei Kant und Fichte, wobei freilich durch die festgehaltene Identificirung des Sittlichen mit der Idee des Guten die seltsamsten Widersprüche zu Tage treten. In zahllosen Wendungen [14]) kehrt der Unbegriff eines Guten wieder, welches erstrebt werden soll nicht deswegen, weil es für Jemanden „gut“ wäre und darum werth, gewollt zu werden, sondern darum, weil es göttlich ist, weil Gott in sich selbst das Gute ist, weil Gott Gott ist. Aber Gott selbst wird bezeichnet als das in seiner Güte selige Wesen, dessen Seligkeit sich dem sittlichen Menschen auf endliche Weise als einer der Erfolge seines Strebens mittheilt, aber der Antrieb zum Guten weder sein soll, noch sein kann. Auch hier der nemliche unvermeidliche und unbemerkte Cirkel: immer aus dem nemlichen, schon bei Kant gerügten Missverständnisse entspringend, als bedürfe die Ethik eines Guten, das nicht begehrenswerth, sondern nur

„gut an sich“ ist, während sie doch nur fordert, dass dasjenige Gute, auf dessen Herstellung unser Handeln abzielt, gut nicht nur für uns, sondern überhaupt und dass es kein anderes sei als dasjenige, welches Gegenstand unserer Gesinnung und Neigung ist.

§. 4. Psychologie des Sittlichen.

Die Psychologie des Sittlichen, welche Krause auf dem Grunde dieser metaphysischen Anschauungen errichtet [15], steht im Wesentlichen auf dem Boden der Fichte'schen Lehre, diese dadurch um- und weiterbildend, dass sie noch entschiedener, als Fichte in seinen späteren Arbeiten gethan, den Standpunkt des subjectiven Idealismus in den des absoluten Idealismus verwandelt. Indem die eine, ganze Vernunftkraft (welche Krause als eine ewige Sphäre innerhalb der Gottheit und neben der Natur, etwa in der Weise von Spinoza's Attributen bestimmt) in die Schranken des Individuellen und der Zeitreihe eingeht, um durch Realisation der Vernunft in der Natur Gott darzustellen, wirkt sie im Individuum als Urtrieb [16]. Dieser ist die ewige Causalität der Vernunft selbst, auf ihr Wesentliches, nemlich Gott gerichtet. Er macht sich als Gefühl des unbedingten, urwesentlichen Sollens, der unbedingten Verpflichtung geltend; als die stetige Forderung, dass nur der Urtrieb, weil das eine höchste Gut erstrebend, die Bildung der Zeitreihe regiere. Die Thätigkeit dieses Triebes kann man ebenso wohl eine nothwendige als eine freie nennen, je nach dem Standpunkte. Sie ist nothwendig insofern, als sie allgemeine, wesentliche Form aller Thätigkeit eines Vernunftwesens, seine ewige Lebensform ist; sie ist frei, insofern sie unabhängig von der inneren individuellen Reihe des Bewusstseins, unabhängig auch von der bestimmten zeitlichen Wechselwirkung der Vernunftwesen, vorhanden ist und gleichsam bildend über dieser zeitlichen Sphäre schwebt [17].

Eine Antithese, die ganz in diesem Sinne dem gesammten deutschen Idealismus gemein ist. Die subjective Güte oder Vollkommenheit des Vernunftwesens besteht also darin, dass

es in reiner Begeisterung für die ewige Idee der Vernunft den Urtrieb stetig in sich wirken lasse [18]); und da dieser den inneren Kern des Vernunftwesens selber bildet, so würde jegliches, sich selbst überlassen, rein im Guten leben, nie abirrend zu dem, was seiner Natur zuwider ist. Im Wechselleben mit anderen Wesen aber wird die Aufmerksamkeit zerstreut, wird ihm schon fertige Erkenntniss in fremdem, individuellem Gewande dargeboten und dadurch der Blick von dem eigenen Innern abgelenkt; die Menge der zu berücksichtigenden Güter wird grösser und verwickelter; das eigene, innere Leben muss als untergeordneter Theil eines höheren Lebensganzen in steter Wechselwirkung mit anderen Geistern fortgeführt werden. Wenn das Individuum dadurch an Reichtum und Vielseitigkeit gewinnt, so läuft es zugleich Gefahr, die Eigentümlichkeit seiner inneren Anschauung, die Reinheit seines Urtriebes, die Freiheit seines individuellen Willens einzubüssen. Diese Gefahr besteht, bis das Individuum ihre Quellen auffindet, seiner Kraft und sittlichen Kunstfähigkeit sich bewusst wird, bis gesellige Sittlichkeit in ihm aufblüht und es durch Geselligkeit auch an Kraft und Fülle, Reichtum und Schönheit des eigenen Lebens gewinnt [19]).

Also eine Anschauung vom Wesen und Ursprung des Bösen, welche sich auf's Engste mit Spinoza und der von Schelling in den Würzburger Vorlesungen entwickelten Doctrin berührt [20]), während sie anderseits mit ihrer entschieden optimistischen Wendung sich eng an gewisse Gedanken der Theodicee des Leibniz anschliesst. Denn mit voller Begeisterung verkündet Krause seine Ueberzeugung, dass im Laufe der Zeit das Schmerzgefühl des Uebels, der Ekel an eigener Verderbniss und der stetig fortwirkende Urtrieb zum einen Urguten jeden Geist sicher zur inneren Weihe und Vollendung des Lebens zurückführen müssen [21]).

§. 5. Angewandte Ethik.

Wenn die bisher entwickelten Grundgedanken der Ethik aus der reinen Vernunftsphäre abgeleitet waren, also sich auf

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

vernünftige Wesen überhaupt bezogen, so erwächst dagegen aus der specifischen Beschaffenheit des Menschentums die Fortbildung derselben zu einer im engeren Sinne humanen Ethik. Der Mensch stellt sich dar als eine Vereinigung der beiden höchsten Wesenssphären: Vernunft und Natur; er ist sowohl Leibwesen als Geistwesen. Die Anerkennung der Natur als ein der Vernunft nicht untergeordnetes, sondern beigeordnetes Organ des Urwesens (der Gottheit), von gleicher Würde, gleich selbstgesetzmässig und selbstgenugsam[22]), bezeichnet den Punkt, wo Krause sich von dem naturfeindlichen Idealismus der Kant-Fichte'schen Ethik trennt und in diese Wissenschaft jenes Element der Naturfreudigkeit überträgt, welches Schelling's Weltanschauung belebte und bei ihm nur in der Ethik noch nicht so recht zu Wort gekommen war. Und ebenso unverkennbar ist in dem Drängen nach Anerkennung und Herausbildung des Schönen[23]) im Sittlichen die Nachwirkung jenes ästhetischen Idealismus, durch welchen schon Schiller die anmuthlose Härte des reinen Vernunftbegriffes der Pflicht zu mildern gesucht hatte. Ausdrücklich verwirft Krause die Ansicht, dass Natur bloss Dienerin und Werkzeug der Vernunft sei, als eine Herabwürdigung Gottes, des ewigen Künstlers, in dessen Weltbau nichts bloss Mittel, sondern alles Selbstzweck und Mittel zugleich ist.

Daraus ergibt sich die Forderung, den menschlichen Leib, als reichstes, schönstes und heiligstes Werk der Natur, als solchen zu ehren und zu lieben und ihn schon um seiner selbst willen zu einem würdigen Theilganzen der Natur zu gestalten. Ein organisches Wesen ist wahrhaft ganz nur, wenn es in allen seinen inneren Theilen vollendet und gesund ist; darum sollen Leib und Geist gleichmässig gebildet und in harmonische Wechselwirkung gebracht werden, weil nur so der Leib selbst zu einem würdigen Gliede und Werkzeuge der Vernunft, zu einem Verkündiger und Darbildner des Geistes in der Natur geweiht werden kann. Dies kann man auch in der Forderung ausdrücken, dass jedes Vernunftwesen sich selbst als schönes Kunstwerk erziehen und bilden solle und dahin mitwirken, dass auch andere Vernunftwesen sich zur Schönheit ausbilden und das ganze Leben in Schönheit gestaltet werde[24]).

So lässt sich die specifisch menschliche Tugend auch definiren als die Harmonie der Sittlichkeit des Geistes mit der Vollkommenheit des Leibes, als die Selbstmacht des ganzen Menschen über den Theilmenschen. Und einen ähnlichen Gedanken aussprechend, wie ihn Schleiermacher zur Grundlage seiner Ethik gemacht hatte, bestimmt Krause als den Inhalt jener Sphäre, in welcher die Sittlichkeit liegt: das, was in der Natur durch die Vernunft ist und wird; das, was in der Vernunft durch die Natur ist und wird, und die organische Verbindung beider, sofern sie im Wechselleben sind[25]).

Auch auf dieser Stufe steht neben dem Segen der Ineinsbildung beider Sphären die Möglichkeit abirrender Bildung. Im Menschen als solchem sind der Urtrieb vernünftigen Daseins und das Urgefühl der Naturverpflichtung, der Vollberechtigung des Leibes, das man auch Instinct nennen kann, im Einklang; sie kommen beide zugleich als ein Gefühl der Verpflichtung in's Bewusstsein. Aber beide können auch, ehe Geist und Leib innig in einander eingelebt sind und ehe die Menschheit als Ganzes gereift ist, sich wechselseits verdunkeln; gleichviel ob die Ausbildung des Geistigen dem Sinnengenusse, das gleichmässige Ganzgefühl des Leibes der Lust einzelner Organe aufgeopfert oder von dem seine menschliche Bestimmung noch nicht erkennenden Geiste der Leib bloss als Last oder feindselige Macht empfunden wird[26]).

Ganz dieselbe Möglichkeit der Abweichung und ganz die gleiche Forderung der idealen Norm besteht nun auch bei dem Zusammenleben aller leiblich organisirten Vernunftwesen innerhalb der Menschheit. Die Einheit der Menschheit und ihres Zieles, die Abhängigkeit des Einzelnen von ihr in Allem, was die Voraussetzungen seiner eigenen Vollendung anlangt, und die unbedingte Verpflichtung jedes Einzelnen gegen sie in Allem, was die Förderung ihres Gesammtwerkes anlangt, hat Krause mit hingebender Begeisterung verkündet[27]); und aus dieser Grundansicht von der organischen Einheit des Menschengeschlechts unter sich und seinem Wechselleben mit der Gottheit als dem allgemeinen und allumfassenden Wesen eine Pflichtenlehre für das Individuum wie für das Geschlecht als solches abgeleitet, welche sich zwar, wie diese ganze Ethik, mit Fichte

in wesentlichen Punkten berührt, aber manchen Gedanken eine noch reichere Durchbildung und vollkommenere Läuterung gegeben hat, während sie freilich hinter dem grandiosen rednerischen Ausdruck, welchen Fichte seinen Gedanken zu geben wusste, rettungslos zurückbleibt. Was Krause's eigentümliches Verdienst begründet, ist nicht die allgemeine wissenschaftliche Begründung der Pflichten gegen Andere aus dem Begriffe der wesentlichen Gleichheit aller Menschen als Vernunftpersonen und der Vereinheit aller Geister im Urwesen (denn wenigstens die erste Hälfte dieses Gedankens ist ja gemeinsames Eigentum der Kant-Fichte'schen Ethik), sondern die milde, demüthige Hingebung, mit welcher Krause das achtungsvolle Nebeneinanderstehen autonomer Ichheiten in der Gesellschaft zu der Forderung innigster Wesensgemeinschaft des Einzelnen mit dem Gesammtleben der Gattung fortentwickelt und diese Forderung bis in ihre äussersten Consequenzen verfolgt, wo die Activität der sittlichen Gesinnung in reine Passivität überzugehen droht. Denn Krause verkündigt nicht nur einen Altruismus von unbegrenzter Weite, welcher die völlige Aufschliessung des eigenen Wesens gegen Andere und die völlige Aneignung ihres Wesens durch unser Fühlen und Wollen bedeutet, soweit solche „Wesenseinigung" und „Wesensinnigung" nur irgend der beiderseitigen Stufe der geistigen Kräfte gemäss ist; sondern er stellt ihm als wesentliche Ergänzung auch das absolute Verbot, Böses mit Bösem zu bekämpfen, zur Seite. In dem nothwendigen Kampfe gegen das Böse, welches in der Welt verneint und verhindert werden soll, gibt es keinen anderen Weg als den, dem Bösen mit aller Macht und Gewalt des Guten entgegenzuwirken; denn das Böse nimmt Nahrung vom Bösen, das Gute vom Guten, und nur das Böse und das Gute verneinen sich gegenseitig. Darum ist es besser, Böses zu leiden, als Böses durch Böses zu nähren und zu vermehren[28]).

An vielen Stellen bricht diese Anschauung bei Krause in einer Weise hervor, welche eine grenzenlose Sanftmuth und Herzensgüte, eine wahrhaft evangelische Geduld und Ergebenheit verräth. Und so steht diese Ethik, von der Seite des Temperaments her betrachtet, gewissermassen in der Mitte zwischen Fichte und Schopenhauer. Wenn jener, beseelt von dem ener-

gischesten Ichgefühl, die Durchbildung der eigenen Persönlichkeit in die erste Reihe stellt und die Pflichten gegen Andere wesentlich darauf beschränkt, Jeden nach Kräften Ich sein zu lassen; wenn Schopenhauer den Begriff der Selbstpflicht ganz aus der Ethik streicht, nur das Mitleid als moralische Triebfeder gelten lassen und auf der höchsten Stufe sittlicher Entwicklung den Kern der Persönlichkeit in asketischer Weltentsagung und Selbstverleugnung aufheben will: so stehen bei Krause die sittliche Vollendung der eigenen Persönlichkeit als Theil des allgemeinen göttlichen Lebensprocesses, die wechselseitige Förderung aller Einzelwesen in sittlicher Lebensgemeinschaft als gleichwesentlicher Theile des einen unendlichen Wesens, und das entsagungsvolle Dulden des Bösen, welches durch Güte nicht zu beseitigen ist, im Vertrauen auf das ausgleichende Walten der göttlichen Ordnung gleichberechtigt neben einander.

Innere Vereinheitlichung und zunehmende Vervollkommnung der Menschheit durch Entfaltung und Wachstum des vernünftig-sittlichen Geistes ist die Aufgabe unseres Geschlechtes. Ihre Erfüllung aber bedeutet noch mehr als jenen Antheil an der Seligkeit des göttlichen Wesens, welcher der treuen Arbeit im Dienste sittlicher Gemeinschaft beschieden ist; wir bauen nicht bloss an dem vergänglichen Glück dieser Erdentage der Menschheit, sondern an der Menschheit des Weltalls, an dem ewigen Reiche der Vernunft, das sich gestalten soll in Freiheit als ein Theil der unendlichen Selbstdarstellung des göttlichen Wesens. „Es kann die Spur von unseren Erdentagen nicht in Aeonen untergehen“: und wie hier alles Wachsen und Reifen des Geistes darauf beruht, dass die Arbeit der entschwundenen Geschlechter ein Erbe der kommenden wird, so ist auch die gesammte Arbeit der Menschheit aufbehalten als Same künftiger Entwicklungen. Als letzte und nothwendige Consequenz des ästhetischen und teleologischen Optimismus seiner Weltbetrachtung verkündet Krause die kosmisch-universale Bedeutung der menschlichen Cultur, das Gesetz der Erhaltung der geistigen Kraft im Weltall.

§. 6. Krause und Auguste Comte.

Unwillkürlich drängt sich bei diesen Ansichten Krause's der Vergleich mit Auguste Comte auf. Beider Ethik läuft aus in die Verkündigung einer Menschheitsreligion, die nur hier in metaphysischem, dort in positivistischem Gewande auftritt; dort sich auf die gegebene Welt und den erkennbaren Zusammenhang der Dinge beschränkt, hier mit kühnem Fluge der Ahnung die Gedanken und Thaten der Menschen über das Universum hin ausdehnt. Der Gegensatz der Weltanschauungen, welcher hier zu Tage tritt, ist seiner innersten Natur nach unauflöslich, weil beide Seiten desselben in der Erfahrung gleichmässig vorhanden sind. Denn wenn es auf der einen Seite das Gewisseste ist, was sich denken lässt, dass alles Göttliche der Menschheit niemals unmittelbar gegeben ist, sondern in ihr und durch sie erwächst, durch ihre Arbeit, durch ihre Gedanken und Entschlüsse, und dass wir alles Herrlichste, was uns der Geist gegeben, uns selbst und jenen hohen Ahnen verdanken, deren Denken und Wollen und Können in uns fortleben; dass so der Gott, den wir glauben, die Welt, die wir erkennen, die Ideale, die wir schauend verehren und zu gestalten suchen, unser eigenstes Werk sind: so ist dies auf der anderen Seite auch das alltäglich Platteste, das unerträglich Seichteste, ja das Unwahrste, was irgend ausgesprochen werden kann. Denn die Voraussetzungen, auf denen alle geschichtliche Arbeit der Menschheit ruht, sind etwas schlechthin Gegebenes, aller bewussten Einwirkung Entzogenes. Wir können den Geist bilden und entwickeln, wir können die Stätte bereiten, auf welcher der Genius seine Wirksamkeit zu entfalten vermöge: aber wir können den Geist nicht schaffen; er kommt, Niemand weiss woher, und er geht, wir können nicht sagen wohin. In alle Wege bleibt gewiss, was einst Schelling ausgesprochen hat: „So hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch nicht, dass Jemand aus reiner Vernunft tugendhaft oder ein Held oder überhaupt ein grosser Mensch sei, ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, dass das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist

Leben, und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde"[29]). Das menschliche Bewusstsein, dürfen wir hinzusetzen, ist kein sich selbst erzeugendes, es ruht auf einer Unterlage, die es selber nicht geschaffen hat und die wir ebenso gut ein Un- als ein Ueberbewusstes nennen können. Diesen Zusammenhang kann der Positivist eben darum, weil er ein schlechthin Gegebenes, ein letztes Thatsächliches für alle Forschung ist, bei seinen Untersuchungen ausser Acht lassen; er kann ihn aber nicht leugnen wollen; und dies Gefühl der Abhängigkeit von grossen, geheimnissvollen Mächten, die unerkennbar im Grunde alles Sein und Denken stützen und tragen, bezeichnet genau den Punkt erfahrungsmässiger Gewissheit, an welchen die speculative oder religiöse Ansicht immer angeknüpft hat und anknüpfen wird.

Sieht man ab von dieser metaphysischen Differenz, durch welche die „Gottinnigkeit" Krause's für Comte sinnlos wird und an ihre Stelle die „Menschheitinnigkeit" tritt, so ist die Aehnlichkeit der sittlichen Grundstimmung und der geistigen Haltung beider Denker eine überraschende. „Vivre pour autrui" und „Vivre au grand jour": das sind die beiden Gebote, in welche der Stifter des Positivismus den Inhalt seiner Ethik zusammenfasste. „Du sollst aller Wesen Vollkommenheit nach Kräften befördern; und dies Wechselleben soll so sein, wie wir es leben müssten, wenn wir uns als Geister unmittelbar zu erkennen vermöchten"[30]): das lässt sich wohl als der Kern der humanen Ethik Krause's aussprechen. Und nicht nur im Glauben an den sittlichen Fortschritt, an die Möglichkeit einer dereinstigen Einigung der Menschheit im Wahren und Guten, wie in der erhebenden Reinheit und Lauterkeit ihrer persönlichen Gesinnung, fast möchte ich sagen, einem kindlichen Zuge in ihrem Wesen, kommen beide Männer überein; bis auf Aeusserlichkeiten erstreckt sich diese Analogie: die Vorliebe beider für die didaktische Form des Katechismus, für die Ausgestaltung der Principien bis in die kleinsten Details, die reizlos-trockene, mit selbstgeschaffenen Kunstausdrücken überladene Sprache. Beide fühlen sich der Welt gegenüber als Propheten: Comte nennt sich auf dem Titel seiner späteren Schriften „Fondateur de la réligion de l'humanité"; Krause stiftet im Jahre 1808 im einsamen

Kämmerlein allein mit seinen Gedanken einen „Menschheitsbund“ und beginnt von da an wie Comte eine neue Periode unseres Geschlechts und eine neue Zeitrechnung, und beide haben ihre Ideen gegen die volle Ungunst der Zeitgenossen zu vertreten. Nur in einem Punkte macht sich die Verschiedenheit des französischen und des deutschen Geistes fühlbar. In der Comte'schen Formel: „Ordre et Progrès“ wird der Fortschritt allmählich von der Ordnung erwürgt; echt französisch artet diese in ein unleidliches, geisttödtendes Reglementiren von oben her aus. In Krause dagegen lebt der volle Individualismus des Deutschen aus jener guten alten Zeit, wo Deutschland nur ein geographischer, aber kein politischer Begriff war und der Deutsche noch nicht gelernt hatte, seine heiligsten Ueberzeugungen einer angeblichen Staatsraison sonder Murren unterzuordnen, sondern schlimmsten Falles ein Narr auf eigene Hand sein durfte. Nicht in der strengen Zucht positivistischer Gemeinden, sondern in der freien Form von Bündnissen und Vereinigungen gleichgestimmter Seelen will Krause den geistigen Gehalt des Menschheitslebens sich entwickeln lassen, ja selbst den Staat, des Zwanges entkleidet und auf dem gemeinsamen sittlichen Willen seiner Glieder sich aufbauend, als blossen Rechtsbund constituiren.

2. Abschnitt.

Der Standpunkt der dialektischen Construction.

Hegel[31]).

§. 1. Die Ethik und der Panlogismus.

Auf Hegel's Verhältniss zu dem sich entwickelnden nachkantischen Idealismus war bereits die Schilderung von Krause's Standpunkt hinzuweisen genöthigt. Wie bei diesem, so wird auch für Hegel das Absolute der Ausgangs- und Schlusspunkt

einer umfassenden begrifflichen Construction des gesammten Weltinhaltes, welche gleichmässig von dem Gedanken beherrscht ist, dass das kategoriale Gefüge des Denkens zugleich dem Aufbau der Wirklichkeit entspreche.

In beiden Systemen, deren allgemeinste Differenzen auszuführen hier nicht der Ort ist, spiegelt sich die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant, deren Auffassungen und Problemstellungen sie als aufgehobene Momente oder Theilinhalte in sich schliessen.

Aber die begriffliche Gliederung und Vermittlung ist bei Hegel viel reicher und mit einem viel grösseren Maasse von dialektischer Kunst und realer Anschauung durchgeführt, als dies Krause vermochte, dessen abstracteste Begriffsschematismen in vielen Fällen den schwärmerischen Sinn des Phantasten kaum zu verhüllen im Stande sind. Rationalist und Panlogist wie Hegel in dem Versuche logischer Construction des gesammten Weltinhalts, ist Krause zugleich Mystiker, welchen ein sehnsuchtsvoller Drang nach unmittelbarer Vereinigung mit dem Höchsten treibt, welcher das Göttliche in allem Einzelnen unmittelbar fassen und festhalten will, dessen Alles-in-Gott-Lehre ihm unversehens und überall zu der Anschauung Gottes in Allem wird. Wie sich dies auf dem Gebiete der Ethik bemerklich machte, in seiner Ableitung ihres Princips unmittelbar aus dem Begriffe des Absoluten oder der Gottheit, ist oben hervorgehoben worden. Stellt man dem die Thatsache gegenüber, dass für Hegel das Sittliche überhaupt nicht in diejenige Sphäre des geistigen Wesens gehört, in welcher der absolute Geist zum Ausdruck kommt, da diese nur Kunst, Religion und Philosophie in sich schliesst, so hat man den Gegensatz der beiden Theorien an einem centralen Punkte auf's Schärfste bezeichnet. Auch für Hegel ist der gesammte Weltinhalt in letzter Linie nur Ausdruck und Erscheinung der in ihre logischen Momente sich entfaltenden Idee; ausdrücklich bezeichnet er „Gotteserkenntniss" als die Aufgabe der Philosophie, die Philosophie als Theologie, weil Gott die absolute Wahrheit ist und insofern nichts anderes der Mühe werth gegen Gott und seine Explication[32]). Aber das Absolute bleibt bei Hegel sozusagen im Hintergrunde stehen, als der ideale Einheitspunkt des Systems,

und so wird auch das Sittliche, unbeschadet der Stelle, welche es in der Entfaltung der absoluten Idee einnimmt, zunächst begriffen als die oberste Stufe des subjectiven vernünftigen Geistes und dessen Selbstdarstellung und Verkörperung in den Formen des socialen Lebens [33]).

Zugleich muss hier darauf hingewiesen werden, dass in Hegel's umfassender Systematisirung der philosophischen Gesammtwissenschaft die Ethik nicht mehr die hervorragende und abgesonderte Stellung einnimmt wie bei Kant, Fichte oder Krause, sondern in grössere Zusammenhänge eingegliedert und nur nach den allgemeinsten Grundlinien verzeichnet wird, und dass die einzige Arbeit Hegel's, welche ethischen Fragen als solchen gewidmet ist, sich wiederum dadurch von jenen Vorgängern charakteristisch unterscheidet, dass sie sich nicht als Ethik, sondern als „Rechtsphilosophie" bezeichnet und die eigentlich ethischen Fragen als Momente eines Begriffes behandelt, welchen jene dem Sittlichen entweder untergeordnet oder vollständig von demselben getrennt hatten [34]). Es hängt mit diesem Umstande zusammen, dass Hegel's Ethik, obwohl reich an glänzenden Gedanken und weiten Ausblicken im Einzelnen, durchaus nicht die sorgfältige Gliederung und die umfassende Berücksichtigung des gesammten thatsächlichen Materials aufweist wie andere Theile des Systems und eigentlich erst in der Schule Hegel's die formelle Durchbildung empfangen hat, welche der damalige Bestand der Wissenschaft forderte. Dies ist vorzugsweise das Verdienst von Rosenkranz [35]), welcher in seinem „System der Wissenschaft" der Encyklopädie Hegel's den inhaltlich reichsten und formal abgerundetsten Ausdruck gegeben und insbesondere die praktische Philosophie durch Vervollständigung der Einzelbestimmungen und Verbesserung der bei Hegel in vielfachem Schwanken befindlichen Gliederung erst zu dem gemacht hat, was sie auf dem Boden des Systems werden konnte.

§. 2. Theorie des Willens.

Wie Kant und Fichte, so beginnt auch Hegel die Ethik mit dem Begriffe des Willens; wie für diese Denker ist auch

für ihn derjenige Wille, um welchen sich's in der Ethik handelt, der vernünftige, der von der Intelligenz getragene, der im Denken sich erfassende Wille. Im schärfsten Gegensatze zu der antirationalistischen Willenstheorie, die Schopenhauer entwickelt, ist für Hegel wie für jene Vorgänger das Denken die Substanz des Willens: so dass ohne Denken kein Wille sein kann, und der ungebildete Mensch nur insofern Wille ist, als er gedacht hat; das Thier dagegen, weil es nicht denkt, überhaupt keinen Willen zu haben vermag. Aber diese Einheit von Wille und Denken, welche Hegel ganz im Sinne der Kant-Fichte'schen Philosophie als Freiheit bezeichnet, ist nichts Ursprüngliches, sondern wird erworben durch eine unendliche Vermittlung, durch Zucht des Wissens und Wollens. Denn die Freiheit ist als Sittlichkeit dies, dass der Geist nicht subjective, d. h. eigensüchtige Interessen, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat, sich als ein in sich Unendliches erfasst; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durch's Denken; und so erklärt es Hegel geradezu für absurd, aus Rechtlichkeit und Sittlichkeit das Denken ausschliessen zu wollen [36]).

In gewissem Sinne gehört Freiheit zur Natur des menschlichen Willens, wie die Schwere zur Natur des Körpers: er ist im Stande zwischen Neigungen, Trieben, Begierden wählen zu können, er ist Willkür. Mit allem Nachdruck aber kämpft Hegel dagegen, die Willkür als die Freiheit des Willens anzusehen. Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der Widerspruch. Denn die Wahl liegt in der Unbestimmtheit des Ich und in der Bestimmtheit eines Inhalts, der als ein vorgefundener von aussen kommt. Der Mensch ist also abhängig von diesem Inhalt, und indem mit dieser Abhängigkeit gerade das formelle Element der Selbstbestimmung, des Beschliessens zusammengeht, ergibt sich der Widerspruch, der in der Willkür liegt. Der gewöhnliche Mensch glaubt frei zu handeln, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist; aber gerade in der Willkür liegt, dass er nicht frei ist [37]).

Die Willkür ist also jene Freiheit, welche schon Hegel selbst und nach ihm Schopenhauer als die Freiheit bezeichnet hat, dass man thun könne, was man wolle. Sie ist keine Frei-

heit des Willens, sondern des Thuns; und auf die Schopenhauer'sche Frage, ob man denn auch wollen könne, was man will, hat schon Hegel die Antwort gegeben, indem er, mit dem Determinismus völlig einstimmig, der Gewissheit jener abstracten Selbstbestimmung den Inhalt entgegensetzt, der als ein vorgefundener nicht in ihr enthalten ist und ihr daher von Aussen gegeben wird, so dass die Willkür, wenn sie die Freiheit sein soll, eine Täuschung genannt werden muss.

Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, ist der Wille, der durch das Denken sich selbst Richtung und Ziel gibt, dessen Gegenstand er selbst ist und bei dem somit alles Verhältniss der Abhängigkeit von etwas anderem hinwegfällt: Wille als freie Intelligenz.

Diese Auffassung des Freiheitsbegriffes, zu welcher sich zu erheben Schopenhauer durch seine absolute Trennung von Wille und Vernunft verwehrt war, zeigt Hegel völlig auf dem Boden einer gemeinsamen Ueberzeugung mit Spinoza, Leibniz und Fichte; ja sieht man genauer zu, so wird man sie selbst von einem Hauptgedanken Herbart's, den dieser unzählige Male gegen den speculativen Idealismus wiederholt hat, nicht allzu weit entfernt finden, wobei natürlich Leibniz die vermittelnde Brücke bildet. Dass Wille nicht von Wille das Gesetz empfangen könne, dass innerhalb der Willenssphäre wohl stärkerer und schwächerer, aber nicht höherer und niederer Wille sich gegenüberstehen, dass sittliche Unterscheidungen nicht eigentlich vom Willen selbst, sondern von Urtheilen begründet werden, hat Herbart oft als seine Ueberzeugung ausgesprochen. Aber liegt hierin eine wesentlich andere Anschauung des psychologischen Grundverhältnisses, als sie Kant in dem Begriffe der praktischen, d. h. als Wille sich bethätigenden Vernunft, Fichte in dem Begriffe der sich selbst bestimmenden Intelligenz, Hegel in dem sich mit dem Begriffe erfüllenden und zur Allgemeinheit sich erhebenden Willen ausgesprochen haben? Freiheit und Sittlichkeit sind nur möglich durch die Ineinsbildung von Intelligenz und Wille: das ist die Ueberzeugung, in welcher alle Richtungen des deutschen Idealismus übereinkommen, wie verschiedene Formen die Darstellung und Begründung dieses Gedankens auch angenommen haben mag.

§. 3. Das Sittliche, die Triebe und die Glückseligkeit.

Wie in der Fassung des Willensbegriffes, so zeigt sich auch im Glückseligkeitsbegriffe bei Hegel ein unverkennbares Ablenken von den Künsteleien Kant's zu einer gesunderen Theorie, obwohl auch er sich aus dem Banne der herrschenden Vorliebe für das rein Logische noch nicht ganz loszuringen vermochte [38]).

„Jede Handlung," so definirt die Encyklopädie, „ist ein Zweck des Subjects, und ebenso ist sie seine Thätigkeit. Nur durch dies, dass das Subject auf diese Weise auch in der uneigennützigsten Handlung ist, d. h. durch sein Interesse ist ein Handeln überhaupt."

Es ist daher ebenso unrichtig, den Trieben und Leidenschaften die schale Träumerei eines Naturglücks gegenüberstellen zu wollen, als die Pflicht um der Pflicht willen. Denn Trieb und Leidenschaft sind nichts anderes als die Lebendigkeit des Subjects, mit welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist; und dies Moment der Einzelheit muss in der Ausführung auch der objectivsten Zwecke seine Befriedigung erhalten. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als solcher das Allgemeine, ein Unthätiges ist und an dem Subject sein Bethätigendes hat. Dass er diesem immanent ist, ist das Interesse; wenn er die ganze wirksame Subjectivität in Anspruch nimmt, die Leidenschaft; aber beide dürfen mit der Selbstsucht nicht verwechselt werden; denn diese zieht ihren besonderen Inhalt dem allgemeinen objectiven Inhalt vor [39]).

Ganz wie Fichte erklärt darum auch Hegel, dass man den Inhalt der gesammten Ethik und Rechtsphilosophie nach allen seinen einzelnen Momenten auf die menschlichen Triebe begründen und aus ihnen das vernünftige System der Willensbestimmung hervorgehen lassen könne [40]). Da sich aber in einem Subjecte viele Triebe befinden, die sich nothwendig gegenseitig einschränken müssen, so tritt dieser Vielheit die Reflexion gegenüber, unter ihnen zu wählen. Das ganz subjective und oberflächliche Gefühl des Angenehmen und des Unangenehmen

tritt zurück: die Befriedigung aus dem einzelnen Triebe wird ersetzt durch die allgemeine, die der denkende Wille als Glückseligkeit sich zum Zwecke macht. Und da in dieser durch das reflectirende Denken hervorgebrachten Vorstellung einer allgemeinen Befriedigung die Triebe nach ihrer Besonderheit als negativ gesetzt und theils einer dem anderen, zum Behufe jenes Zweckes, theils letzterem selbst ganz oder zum Theil aufgeopfert werden, so ergibt sich, dass jene allgemeine Befriedigung der Glückseligkeit überhaupt nicht mehr auf einzelnen Trieben und ihrer Befriedigung, sondern vielmehr auf der Selbstbestimmung des Willens, d. h. auf der Freiheit beruht — ein Gedanke, in welchem Hegel mit Spinoza und Fichte zusammentrifft [41]).

Auch hier also der Wahn, als sei mit dem egoistischen Glückseligkeitsstreben des Individuums der Begriff der Glückseligkeit überhaupt aus der Ethik eliminirt; als hätten jene objectiven und allgemeinen Formen, in welche die menschlichen Triebe durch Reflexion gebannt werden, Recht, Eigentum, Verkehr, Ehe, Staat, weil sie nicht ohne Mitwirkung der Vernunft und des Denkens geschaffen werden, keinen Glücks-, sondern nur einen Vernunftwerth, und als habe man in der bloss formalen Selbstbefriedigung des praktischen Geistes über seine Autonomie ein Höheres und Reineres als in der bewussten Hingabe des Willens an objective Zwecke und der Erfüllung und Ausweitung des individuellen Ich durch Aufgaben, die dem Wohl der Gesammtheit dienen [42]).

§. 4. Begriff des objectiven Geistes: die Rechtsidee.

Die bisherige Betrachtung hatte die Freiheit nur als Zustand des einzelnen Willens in's Auge gefasst. Aber durch das Nebeneinanderstehen der vielen Individuen wird die Freiheit zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet und erhält die Form der Nothwendigkeit, deren erscheinender Zusammenhang die Macht, das Anerkanntsein, das Gelten im Bewusstsein der Vielen ist. Die Menschen können ihren Zwecken keinen Bestand geben, wenn sie nicht berechtigt sind. Der vernünftige Wille wird zum

Gesetz: befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle, sowie im Triebe hat, und auch nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjectiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter [43]).

Dies objective Dasein des freien Willens überhaupt nennt Hegel „Recht" im allgemeinsten Sinne, unter welchem Begriffe er ausdrücklich nicht nur das juristische Recht, sondern das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit verstanden haben will [44]). Damit geschieht der entscheidende Schritt, um das Recht in seiner allgemeinsten Bedeutung der Sphäre des Sittlichen wieder einzufügen, aus welcher es Kant und Fichte völlig herausgelöst hatten, indem sie dasselbe nur auf die nothwendigen wechselseitigen Beschränkungen der Willkür begründeten. Und dies zugleich der Grund, warum man Hegel's Ethik in der Rechtsphilosophie zu suchen hat.

Die Phänomenologie [45]), die Entwicklung des gemeinen Bewusstseins zum philosophischen beschreibend, schildert als erste Stufe dieser Darstellung des freien Geistes in der Objectivität, mit unverkennbarem Ausblick auf die antike Welt, das von der Sitte geleitete Leben eines Volkes als Einssein des Individuums mit dem allgemeinen Geiste, welcher sich umgekehrt wieder aus dem gleichen Thun Aller erzeugt.

Statt dessen fügen die späteren Darstellungen in der Encyklopädie und Rechtsphilosophie an der Stelle, welche in der Phänomenologie die Sittlichkeit als Volkssitte innegehabt hatte, als erste Stufe des objectiven Geistes, das (abstracte oder formale) Recht ein [46]). Das Recht ist der Wille, insofern er sich als abstractes und freies Ich zum Gegenstande und zum Zwecke hat, d. h. Person ist, und als solcher objectiv auch für Andere Dasein hat. Singularität, Aeusserlichkeit, Objectivität sind also die Kategorien, unter welche Hegel das Recht stellt. „Sei eine Person und respectire die Anderen als Personen", ist sein allgemeinster Grundsatz.

Als erste Stufe des objectiven Geistes erscheint also hier das Privatrecht, in welchem die äussere Sphäre der Freiheit abgehandelt wird, deren die Person bedarf [47]). Eigentum, Vertrag und der Conflict des Rechts mit dem Unrecht werden

übereinstimmend als Momente behandelt. In diesem letzteren zeigt sich, dass einerseits die Realität des Rechts durch den subjectiven Willen, das dem Rechte Dasein gebende Moment, vermittelt ist; anderseits der subjective Wille, als Macht über das Recht, in dieser seiner Abstraction für sich ein Nichtiges ist und wesentlich nur Wahrheit und Realität besitzt, indem er in sich selbst den vernünftigen Willen darstellt, nemlich Moralität [48]). Dem formellen Recht als dem äusserlichen Willen setzt also Hegel die Moralität entgegen, in welcher das Subject nicht nach dem Buchstaben eines positiven Rechts, sondern nach dem Begriffe sich beurtheilt, den es für sich in seinem Gewissen von dem ethischen Werth seiner Handlungen hat. Der Begriff der Zurechnung der Schuld, der sich von dem Forum externum zu dem Forum internum wendet, macht daher nach Hegel den Uebergang vom Recht zur Moralität.

§. 5. Begriff der Moralität: das Gewissen.

Was die Rechtsphilosophie unter der Moralität versteht, ist die Subjectivität des Willens, die Untersuchung derjenigen Momente, welche einen Willensact, abgesehen von allen objectiven Bestimmungen (als Rechtsnorm, Sitte, öffentliche Meinung, sittliche Güter), eben zu dem unserigen machen und dadurch als sittlich erscheinen lassen; oder mit anderen Worten: die inneren und formalen Bedingungen des Sittlichen. Das „Moralische“ ist hier nicht als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte zu nehmen, sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl wie des Unmoralischen, der auf der Subjectivität des Willens beruht. Hieraus ergeben sich die drei Hauptabschnitte dieses Theils: der Vorsatz und die Schuld (indem jede Handlung, um moralisch zu sein, zunächst mit meinem Vorsatz übereinstimmen muss); die Absicht und das Wohl (d. h. die Frage nach dem relativen Werth der Handlung in Beziehung auf mich); und endlich das Gute und das Gewissen (mein besonderer Zweck in die Allgemeinheit erhoben, und das subjective Gegenbild dieses als objectiv gedachten

Werthes: die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen[49]).

Der Rechtsphilosophie drückt das Gewissen die absolute Berechtigung des subjectiven Selbstbewusstseins aus, nemlich aus sich selbst und in Wahrheit zu wissen, was Recht und Pflicht ist; „ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre". Ob freilich dasjenige, was ein bestimmtes Gewissen für recht und gut hält, auch wirklich gut ist, das erkennt sich allein aus dem Inhalt dieses Gutseinsollenden, welcher nur auf dem Standpunkte der (objectiven) Sittlichkeit gegeben sein kann, und in diese mündet daher in der Rechtsphilosophie die Betrachtung des Gewissens nothwendig aus [50]).

In der Phänomenologie dagegen erscheint das Bewusstsein bereits durch die Stufe der objectiven Sittlichkeit hindurchgegangen und nennt sich im Gewissen ein allgemeines Wissen und Wollen; und hier liegt die Allgemeinheit gerade in der Form, in der Erhabenheit des Gewissens über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht, in der moralischen Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiss [51]).

Es hängt mit dieser verschiedenen Würdigung zusammen, dass hier der Standpunkt des Gewissens seinen dialektischen Abschluss nicht im Staate und durch die Sittlichkeit, sondern durch die Religion empfängt, d. h. dass die Betrachtung des Gewissens unmittelbar hinüberführt in das Gebiet des absoluten Geistes. Indessen lassen sich diese Abweichungen sehr gut aus dem verschiedenen Zweck und Charakter jener Werke erklären. Die Rechtsphilosophie musste auf die ausführliche Schilderung jener höchsten Stufe, der mit substantiellem Inhalt erfüllten, diesen Inhalt aber zugleich als ihr selbsteigenes Wesen wissenden Subjectivität, verzichten und dieselbe nur so weit berücksichtigen, als nothwendig war, um das Recht nach seiner innerlichen oder formalen Seite zu begründen. Für die Rechtsphilosophie ist naturgemäss die concrete Erscheinung des Rechts im Staate das Wichtigste, und sie endet darum mit dem Ausblick auf die Weltgeschichte [52]), als die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes, als das allgemeine Gericht, welches sich in erscheinender Dialektik an den einzelnen

Volksgeistern und ihren Rechtsbildungen vollzieht. Ganz anders die Phänomenologie. Nicht die bestimmt abgegrenzte Sphäre des Rechts, sondern das sich zum absoluten entwickelnde Bewusstsein überhaupt ist ihr Gegenstand der Darstellung. Und da dieser Process ebenso ein persönlich individueller als ein geschichtlicher ist, so unterliegt es keinem Bedenken, wenn der seiner selbst gewisse Geist, das Gewissen, als ein Product der Auflösung der substantiell-naiven Sittlichkeit durch Bildung, Zweifel und Aufklärung und der darauf erfolgenden vertieften Selbstbesinnung geschildert wird.

§. 6. Wesen und Ursprung des Bösen.

Noch an einem anderen wichtigen Punkte gehen die beiden Darstellungen aus einander: in Bezug auf das Böse [53]).

Die Phänomenologie lässt dasselbe erst auf der höchsten Stufe, auf dem Standpunkte des Ausgleiches zwischen Subjectivität und Objectivität, hervortreten.

Viel consequenter und verständlicher handelt die Rechtsphilosophie das Böse mit den nur subjectiven Erscheinungsweisen des Sittlichen ab; es ist ihr der nothwendige Ergänzungsbegriff zu dem, was wir an der selbstbewussten und selbstentscheidenden Persönlichkeit das Gute nennen.

An der für sich seienden, für sich wissenden und beschliessenden Gewissheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel; denn jene hat die Möglichkeit in sich, ebenso wohl das Allgemeine als die Willkür, die eigene Besonderheit, zum Princip zu machen. Nur der Mensch, und zwar insofern er auch böse sein kann, ist gut. Der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. h. dem speculativen Widerspruche der Freiheit, ihrer Nothwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen und gegen sie innerlich zu sein. Denn das Natürliche an sich, Sachen, Thiere, ist freilich unbefangen, weder gut noch böse; die gewöhnliche Vorstellung denkt sich daher auch den natürlichen Willen als den unschuldigen und guten, und das Kind, der ungebildete Mensch sind in der That einem

minderen Grade von Zurechnungsfähigkeit unterworfen. Aber jenes natürliche Gutsein kann dem Menschen nicht zukommen; wenn man vom Menschen spricht, so meint man nicht das Kind, sondern den selbstbewussten Menschen; wenn man vom Guten redet, so meint man das Wissen und Wollen desselben. Und insofern nun der Mensch das Natürliche will, in dieser Bestimmung von Zufälligkeit, die es als Natürliches hat, ist er als Selbstsüchtiger der Allgemeinheit, dem Guten, entgegengesetzt, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in sich und mit dem erkennenden Bewusstsein eintritt als das andere Extrem zur unmittelbaren Objectivität, dem bloss Natürlichen. Der Form nach, dass er Wille ist, ist er nicht mehr Thier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens, sind noch das Natürliche. Damit ist dieses nicht mehr das bloss Natürliche, sondern das Negative gegen das Gute als den Begriff des Willens, somit das Böse. In diesem Sinne kann man auch sagen, dass der Mensch von Natur böse ist, und darum böse ist, weil er ein Natürliches ist.

Die hiermit vorgetragene, in der Rechts- wie in der Religionsphilosophie gleichmässig entwickelte Theorie über den Ursprung des Bösen hat Hegel ausdrücklich auch nach ihrer metaphysischen Tragweite hin formulirt, und diese Auffassung ist für einen Kernpunkt des Systems und ist insbesondere auch für die Verwandtschaft und den Gegensatz Hegel's zu Schelling von durchgreifender Wichtigkeit.

Hegel nimmt seinen Standpunkt genau da, wo sich für Schelling die Theorie vom „dunkeln Grunde in Gott" ergeben hatte. Die Schwierigkeiten bei der Frage nach dem Ursprung des Bösen findet er in dem falschen Begriffe des Willens, den man sich in der Regel nur in positivem Verhältniss zu sich selbst als das Gute vorstellt. Damit ist sogleich unerklärbar, wie in das Positive das Negative hineinkommt. Die mythologisch-religiöse Vorstellung begeht diesen Fehler im höchsten Maasse. Indem sie bei Erschaffung der Welt Gott als das absolut Positive voraussetzt, lässt sich in diesem Positiven auf keine Weise das Negative mehr finden. Will man ein Zulassen von Seiten Gottes anerkennen, so ist dieses passive Verhältniss ein ungenügendes und nichtssagendes. Es wird daher

hier der Ursprung des Bösen nicht begriffen, d. h. das Eine wird nicht in dem Anderen erkannt, sondern es gibt nur eine Vorstellung von einem Nacheinander und Nebeneinander, so dass von Aussen her das Negative an das Positive kommt. Schelling hatte den in der Sache liegenden Widerspruch wenigstens formulirt; aber erst die dialektische Methode ist im Stande, den Widerspruch zwischen Gott und dem Grunde, Gut und Böse, als einen allgemeinen zu verstehen, indem sie zeigt, wie jeder Begriff oder, genauer gesprochen, die Idee, wesentlich das an sich hat, sich zu unterscheiden und sich negativ zu setzen. Mit dieser Einsicht fällt jene leere Bestimmung des Verstandes, der bloss Abstractes und Einseitiges festhält und so auch hier beim rein Guten stehen bleibt, das gut in seiner Ursprünglichkeit sein soll. Und so zeigt sich auch an diesem speciellen Punkte wieder das allgemeine Verhältniss der Philosophie Hegel's zu der Schelling's, dass des letzteren Gedanken in Hegel's Dialektik gewissermaassen flüssig werden und sich aus einzelnen Ahnungen zu einer umfassenden Systematik ausbreiten.

§. 7. Die höchste Stufe des objectiven Geistes: die Sittlichkeit.

Diese beiden Formen der Moralität, das Böse und das Gewissen, erscheinen als die höchste Spitze des Phänomens des Willens und gehen vielfältig in einander über.

Bedeutungsvoll bereitet daher die Rechtsphilosophie den Uebergang auf die Stufe der mit objectivem Inhalt erfüllten Moral (Sittlichkeit) dadurch vor, dass sie diese das Böse in Gutes und Gutes in Böses verkehrenden höchsten Aeusserungen der moralischen Subjectivität schildert[54]): die Heuchelei, den Probabilismus, den abstracten Gewissensstandpunkt, und die romantische Ironie. Obwohl an sich und für die systematische Ausbildung der ethischen Begriffe bedeutsam genug, erhalten diese Erörterungen doch ihr volles Licht zum Theil erst durch den Vergleich mit gleichzeitigen Erscheinungen auf ethischem Gebiete und markiren namentlich den Gegensatz Hegel's gegen

die reine Subjectivitätsphilosophie auf das Stärkste. Er ist bemüht, die Consequenzen aufzuzeigen, welche sich aus der Lehre ergeben, der gute Wille bestehe eben darin, dass er das Gute wolle, welches Wollen des Abstract-Guten das einzige Erforderniss sei, damit die Handlung gut heisse. Damit werde das Sittliche ganz und gar in die eigentümliche Weltansicht des Individuums und seine besondere Ueberzeugung gesetzt; es verschwinde schliesslich ganz der Sinn und die Bedeutung des Gesetzes, da es nicht mehr als die Norm gilt, nach welcher die Handlungen zu beurtheilen sind, sondern erst durch die Ueberzeugung des Handelnden zu einem Verpflichtenden und Bindenden gemacht wird. Es liege ein ungeheurer Eigendünkel darin, die Autorität einer einzelnen, subjectiven Ueberzeugung gegen ein solches Princip zu setzen, welches die Autorität der Religion, des Staates und all der Jahrtausende für sich hat, in denen es das Band war, das die Menschen und ihr Thun zusammenhielt — ein Eigendünkel, welchen allerdings das Princip selbst zu beseitigen oder zu verbergen suche, da es die subjective Ueberzeugung gerade zur Regel mache.

Dass man diese und ähnliche Auslassungen Hegel's nicht bloss auf gewisse Auswüchse des Genialitätsstandpunktes zu beziehen hat, welche in der romantischen Schule zu Tage getreten waren, sondern namentlich auch auf die Kantische Philosophie, ergibt sich aus der Polemik, welche Hegel bereits in seiner ersten Arbeit[55]) auf diesem Gebiete gegen Kant geführt hatte. Schon dort hatte er gezeigt, dass die blosse Allgemeinheit als solche kein Kriterium sein könne, weil jede Bestimmtheit schliesslich fähig sei, in die Begriffsform aufgenommen zu werden, und es gar nichts gebe, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könne. Dass es ebenso leicht sei, diese allgemeine Gesetzgebung der praktischen Vernunft als das Princip der Unsittlichkeit nachzuweisen; denn die Willkür hat die Wahl unter entgegengesetzten Bestimmtheiten, und es wäre nur eine Ungeschicklichkeit, wenn nicht für jede Handlung irgend ein Grund aufgefunden werden könnte, der nicht bloss, wie bei den Jesuiten, die Form eines probablen Grundes, sondern die Form von Recht und Pflicht erhielte.

Aus diesem Allen ergibt sich die Forderung, der subjectiven Innerlichkeit (Moralität) ihre Stütze und Vollendung in einem Inhalt zu schaffen, welcher als das für sich Nothwendige, Objective, erscheint und über alles subjective Meinen und Belieben erhaben ist: die sittlichen Mächte, die an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. In ihnen vermittelt sich die subjective Freiheit mit dem an sich Guten zu einer höheren Wirklichkeit, in welcher die Freiheit zur Natur, das natürliche Dasein zum Geiste wird. Denn einerseits haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten, dem Subject gegenüber die Autorität eines Seienden, Geltenden im höchsten Sinne der Selbständigkeit; anderseits sind sie dem Subjecte nicht ein Fremdes, sondern dieses weiss als denkende Intelligenz jene Substanz als sein eigenes Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat, und hört in dieser Gesinnung auf, Accidens derselben zu sein.

Erst in der Zugehörigkeit des Menschen zu einem sittlichen Gemeinwesen empfangen die Begriffe Pflicht und Tugend einen bestimmten Inhalt und werden zur unmittelbaren Darstellung eines allgemeinen Geistes in der Subjectivität, die das Allgemeine als ihren bewegenden Zweck weiss, und ihre Würde sowie alle besonderen Zwecke in ihm gegründet erkennt. Hier schliesst sich der Kreis der ethischen Phänomene in sich zusammen. Die Subjectivität, welche überhaupt Trägerin der Freiheit ist und auf dem Standpunkte der Moralität noch im Unterschied von diesem ihrem Begriff ist, gelangt im Sittlichen dazu, ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit, wirklich zu besitzen. Dass das Substantielle im wirklichen Thun und in der Gesinnung der Menschen gelte, vorhanden sei und sich selbst erhalte: das ist es, was wir den Staat nennen [56]).

Auch dies aber ist nichts Ruhendes oder von Anfang an Gegebenes. Der Staat als das sittliche Ganze ist der Geist eines bestimmten Volkes auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung. An dem, was als das allgemeine Werk der Menschengeschichte bezeichnet werden muss, der vollkommenen objectiven Darstellung der Idee der (vernünftigen, sittlichen) Freiheit, hat jeder einzelne Volksstaat nur einen beschränkten, relativen

Antheil. Wie sich die Zwecke der Individuen im objectiven Staatszwecke aufheben, so sind die einzelnen Staaten bloss Momente der Verwirklichung des allgemeinen Geistes. Dieser hat die Freiheit zum Inhalt die sich als vernünftige weiss, die Vernunft, die sich als nothwendig will [57]).

Aus dieser Trennung von Sittlichkeit im subjectiven Sinne (Moralität) und im objectiven Sinne ergibt sich eine bedeutungsvolle Antwort Hegel's auf die Frage, ob die Menschen im Fortschreiten der Geschichte und der Bildung aller Art besser geworden seien, ob ihre Moralität zugenommen habe. Subjectiv gesprochen hat es immer Gutes und Böses neben einander gegeben; subjectiv gesprochen ist der „gute Wille" in jeder Periode gleich gut. Dieser innere Mittelpunkt des Subjects, worin Schuld und Werth des Individuums beschlossen sind, ist dem lauten Lärm der Weltgeschichte und ihren raumzeitlichen Veränderungen entzogen. Die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens, eines Hirten, eines Bauern, in ihrer concentrirten Innigkeit, hat unendlichen Werth; den nemlichen Werth als die Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntniss und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins. Die Weltgeschichte aber bewegt sich auf einem höheren Boden als dem der Moralität, welche die Privatgesinnung und das Gewissen der Individuen enthält; ihr Gegenstand sind die geistigen Thaten der Völker; und indem hier jede Stufe einerseits ihr absolutes Recht als Moment des Ganzen hat, führt der Gang der Entwicklung zugleich über sie hinaus zu höheren Bildungen [58]).

§. 8. Kritische Erläuterungen.

Was die kritische Würdigung Hegel's anlangt, so kann es selbstverständlich dieses Ortes nicht sein, die oft verhandelten Einwände und Bedenken gegen den panlogistischen Grundgedanken und die zu seiner Darstellung dienende dialektische Methode zu wiederholen. Es dürfte dem gegebenen Zwecke angemessener sein, vielmehr unter völligem Absehen von der Metaphysik des Systems die Leistung Hegel's lediglich

als den Versuch einer begrifflichen Zusammenfassung und Gliederung der wichtigsten im Gebiete des Rechtlichen und Sittlichen gegebenen Thatsachen zu betrachten. Auch so dürfte freilich heute, bei völlig entgegengesetzter Richtung der wissenschaftlichen Methode, der ganze Aufbau Hegel's Vielen höchst fremdartig erscheinen. Gerade jenes Element denkender Verknüpfung von Thatsachen und Dingen, welches uns zum Verstehen der Wirklichkeit am unentbehrlichsten dünkt, das Causalitätsverhältniss, hat Hegel ganz und gar bei Seite geschoben. Seine Anordnung zeigt uns die Dinge nicht oder nur nebenbei, wie sie in causaler Bedingtheit aus einander hervorgehen, sondern er ordnet sie in eine ideale Stufenreihe nach dem, was sie bedeuten, nach dem Werthe, welchen die einzelnen Erscheinungen, gemessen an dem Hegel'schen Begriffe des absoluten Geistes, an sich haben. Alles angebliche Geschehen ist hier eigentlich ein begrifflicher Vorgang, alle Vermittlung dieser Stufen mit einander durch fortgehende Entwicklung ist nur ein innerhalb des Systems nothwendig sich bildender Schein; denn, wie Hegel selbst ausdrücklich bemerkt, es ist nicht die Sache, welche sich entwickelt, sondern der Geist, welcher in seinem Denken von einem Begriffe zum anderen übergeht, einen durch den anderen aufhebt.

Man wird darum wohl der eigentlichen Meinung Hegel's am besten gerecht und bahnt sich den leichtesten Zugang zu einer vorurtheilslosen Würdigung seiner Lehre, wenn man die von ihm gegebene Stufenreihe als die Darstellung der überall und stets auf ethischem Gebiete vorhandenen Typen oder Grundelemente bezeichnet, auf deren Zusammenwirken und wechselseitigem Ausgleich das Ethische beruht. Zahllose Missverständnisse und grundlose Beschuldigungen Hegel's sind, wie es scheint, daraus hervorgegangen, dass man die dialektische Entwicklung für eine reale, die Darstellung des logischen Fortschrittes in den Begriffen für die Erzählung eines Geschehens nahm. Es ist aber sicherlich nicht Hegel's Meinung gewesen, dass es jemals eine Zeit gegeben habe, in welcher etwa die privatrechtliche Abgrenzung der Individuen gegen einander in der Sphäre des Eigentums oder die subjective Innerlichkeit des Handelns für sich allein existirt und das Ethische als solches

dargestellt hätten. Oder dass etwa erst die rein subjective Entwicklung der Individuen zum Bankerott gelangt sein müsse, ehe die objectiven Mächte, Familie, Gesellschaft, Staat, helfend, stützend, neuen Inhalt erzeugend, einträten. Oder dass etwa jene objectiven Formen der Sittlichkeit die Subjectivität als solche wieder aufheben. Ihre Erfüllung mit einem allgemeinen Interesse als dem ihrigen bedeutet für ihn durchaus keine Vernichtung der subjectiven Form des Inhalts. Anderseits ist ihm kein Sittliches denkbar ohne Wechselwirkung des Einzelnen mit einer socialen Gemeinschaft. Diese Wechselwirkung ist nicht eine höhere Stufe, sondern eine Lebensbedingung der sittlichen Entwicklung auf allen Stufen. Stets ist das Sittliche Ineinsbildung von Subjectivem und Objectivem, wie wechselnd auch die Bedeutung beider Factoren sein mag; überall treten ebensowohl das Gewissen wie das Böse hervor.

Gerade dies aber, dass Hegel die Bedeutung dieser grossen objectiven Formen menschlichen Zusammenlebens, Recht, Familie, Staat, für die wissenschaftliche Erkenntniss und das reale Wachstum des Sittlichen wieder gewürdigt hat, muss als ein hervorragendes Verdienst anerkannt werden. Von dem ethischen Individualismus, welcher in der Autonomie der reinen Vernunft und dem kategorischen Imperativ seinen Höhepunkt erreicht hatte, lenkt er wieder zu der platonisch-aristotelischen Auffassung zurück. Ihr war der Gedanke fremd gewesen, das Sittliche nur aus der souveränen Vernunft des Individuums ableiten zu wollen; die Vollendung des Menschen erwartet sie erst vom Bürger eines wohlgeordneten Staates. Hegel acceptirt[59]) dies; doch nur mit einer Erweiterung, welche eben den modernen Standpunkt des Bewusstseins vom antiken unterscheidet. Er wendet sich gegen die Verkennung der unendlichen Berechtigung des Individuums im antiken Staatsgedanken und drängt im Interesse der Eigentümlichkeit des Subjects auf die Unterscheidung der bürgerlichen Gesellschaft vom Staate, weil sie allein die Bürgschaft der Freiheit gewähre[60]).

Eine gewisse Unklarheit kommt in Hegel's Darstellung nur dadurch, dass er die speculative und die historische Betrachtungsweise vielfach mit einander vermischt; am stärksten in der Phänomenologie, aber auch an anderen Stellen. Wir

fassen es heute als zwei verschiedene Aufgaben einer wissenschaftlichen Ethik, einerseits in historischer Erörterung den Einfluss aufzuzeigen, welchen die objectiven Formen des socialen Lebens, Recht und Sitte, Ehe, bürgerliche Gesellschaft, Staat u. s. w., auf die Entwicklung des Sittlichen gehabt haben; anderseits in idealer Construction ein Bild dieser Verhältnisse nach wissenschaftlichen Normen zu gestalten und festzustellen, welche Beschaffenheit sie haben müssen, um der sittlichen Idee zu entsprechen. Beides erscheint in der Darstellung der objectiven Sittlichkeit, welche die Rechtsphilosophie gibt, durchaus gemischt, und daher auch zum Theil das sogleich noch zu besprechende Missverständniss, als fehle es dieser Ethik an jedem normativen Charakter und sei dieselbe rein descriptiv.

Das Gleiche gilt auch von dem Verhältnisse der einzelnen Stufen des dialektischen Processes (Recht, Moralität, Gewissen, Staat u. s. w.) zu einander. Während dieselben nemlich, wie bemerkt, einerseits bloss als ewige Formen der Selbstentfaltung der Idee erscheinen, werden sie in anderem Zusammenhang doch auch wieder als Momente eines geschichtlichen Processes dargestellt. Auch dies nicht ohne Berechtigung. Die reale Entwicklung vollzieht sich zwar nicht durch Fortschreiten von einem jener Momente zum anderen, sondern innerhalb der Weltgeschichte, indem die einzelnen Volksgeister und Perioden jene typischen Formen mit einem wechselnden und immer reicher werdenden Inhalt erfüllen, d. h. immer vollständiger den Begriff der Freiheit in seiner eben entwickelten Bedeutung realisiren. Aber das Verhältniss der verschiedenen Factoren zu einander ist doch nicht in allen Zeitabschnitten das nemliche: auf Zeiten vorwiegender Reflexion und subjectiver Innerlichkeit folgen andere, in denen die substantiellen Formen des Sittlichen mehr in den Vordergrund treten, und es kann nicht geleugnet werden, dass es in Folge dieser schwankenden Behandlung oft nicht genau erkennbar ist, was das Sittliche an sich, d. h. seinem auf allen Stufen der Entwicklung identischen Begriffe nach ist, und wie sich die Sittlichkeit verschiedener Perioden, Volksgeister oder Lebenssysteme von einander unterscheidet. Anderen Systemen des deutschen Idealismus gegenüber, welche im Sittlichen nur die in der menschlichen Natur selbst gegebene, unveränderliche

Norm erblickt haben, bezeichnet somit Hegel's Auffassung einen entschiedenen Fortschritt; aber eine schärfere Scheidung des Typischen und des Progressiven ist einer späteren Zeit vorbehalten geblieben.

Ein Anderes hängt mit Hegel's ganzer Behandlungsweise eng zusammen: die Vorwürfe, welche man seiner Ethik häufig wegen ihres rein descriptiven Charakters gemacht hat[61]). Es verhält sich mit diesem Vorwurfe ganz ähnlich wie mit jenem obenerwähnten, zuerst von Feuerbach erhobenen: in der Hegelschen Philosophie werde das räumliche Nebeneinander der Dinge von dem zeitlichen Nacheinander verschlungen. Noch mehr als dort hat Hegel gewisse Missverständnisse selbst verschuldet; namentlich durch Aeusserungen, welche die Vorrede zur Rechtsphilosophie, offenbar in der Gereiztheit einer zeitweilig bedingten Stimmung, mit unnöthiger Schärfe hinstellte. Ausdrücklich erklärt er dort, wie jedes Individuum Sohn seiner Zeit, so sei auch die Philosophie ihre Zeit, in Gedanken erfasst. Als der Gedanke der Welt erscheine sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprocess vollendet und in sich fertig gemacht hat; um die Welt zu belehren, wie sie sein solle, dazu komme die Philosophie nothwendig immer zu spät. „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." In demselben Zusammenhang hat Hegel ein anderes, vielberufenes Wort gesprochen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig."

Wer möchte verkennen, dass sich in all diesen Sätzen eine Betrachtungsweise ausdrückt, die sich von dem grundstürzenden Wollen eines Fichte durch den nemlichen Zug ruhiger Beschaulichkeit unterscheidet, welchen wir bei Herbart wiederfinden werden. Bei aller Verschiedenheit ihres Philosophirens ist beiden Männern auf praktischem Gebiete ein kenntlicher Zug gemeinsam: die Abneigung gegen die Utopie, die besonnene Anknüpfung an das Gegebene. Darin erscheinen beide als geistige Repräsentanten einer Periode der Restauration, welche die Reste einer zusammengestürzten Welt zu ihren Neubauten zusammenzusuchen begann; aber beiden hiesse es schweres Unrecht thun, wollte man sie darum einer platten Hingabe an

die Wirklichkeit oder eines quietistischen Gewährenlassens beschuldigen. Hegel will die Vernunft im Wirklichen begreifen: aber das Verständniss der in aller Entwicklung sich darstellenden Idee soll gewissermaassen Bürgschaft für den Fortschritt der Zukunft gewähren. Und darum würde derjenige auch ein sehr oberflächliches Studium von Hegel's Rechtsphilosophie verrathen, der in ihr nur die wissenschaftliche Darstellung einer gegebenen Wirklichkeit, also etwa eine mit Reflexion gemischte Rechtsgeschichte sehen wollte. Denn auch in diesem Zusammenhange muss wieder auf jene Mischung von historisirender und speculativer Methode bei Hegel hingewiesen werden, vermöge deren Hegel vielfach in die Darstellung des Thatsächlichen seinen aus der Betrachtung der Wirklichkeit geschöpften idealen Begriff der Dinge mit verflochten hat. Diese Ideale der Hegelschen Philosophie von der Ehe, von der bürgerlichen Gesellschaft, vom Staate, treten allerdings nicht in der Form von Imperativen auf; aber es ist selbstverständlich unmöglich, diese Erscheinungen der objectiven Sittlichkeit ihrem begrifflichen Wesen nach rein darzustellen, ohne in der Art der Behandlung und der Auswahl des Stoffes ein Werthurtheil oder den Begriff des Sollens kenntlich zu machen. Familie, Gesellschaft und Staat, wie er sie geschildert hat, tragen freilich nicht die weltfremden Züge einer fernen Zukunft, sondern stellen sich vielmehr als eine geläuterte, begrifflich durchgebildete Gegenwart dar; aber in dem Begriffe der objectiv darzustellenden Freiheit besitzt auch die Hegel'sche Philosophie einen ewigen Imperativ für die Zukunft, wie er ein allgemein gültiges Kriterium für das Vergangene bildet. Denn die Weltgeschichte ist nicht bloss Macht, d. h. die abstracte Nothwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern sie ist als Entwicklung des Selbstbewusstseins und der Freiheit, als Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes, zugleich dessen That; und auch für Hegel stehen an der Spitze aller Handlungen, auch der welthistorischen, Individuen, als die das Substantielle verwirklichenden Subjectivitäten[62]).

Und so reducirt sich die Differenz zwischen Fichte und Hegel schliesslich weit mehr auf eine Temperamentsverschiedenheit als auf einen Unterschied der Weltanschauung. Die

schöpferische Genialität der Individuen ist die Form, durch welche sich der substantielle Gehalt der Vernunft, die ewige Idee, zur Darstellung bringt. Das Individuum hat seinen Werth in dem, was es im Dienste der allgemeinen Vernunft leistet; das Allgemeine seine Wirklichkeit in dem Maasse, als es sich im Individuum zu persönlichem Leben verkörpert.

V. Capitel.

Speculative Reconstructionen der Kirchenlehre.

1. Abschnitt.

Baader.

§. 1. Der theologische Geist im 19. Jahrhundert[1]).

Das 19. Jahrhundert hat das Werk des 18. nicht in gerader Linie fortzusetzen vermocht. Während es in manchen Stücken die Aufgabe des letzeren weiterführt, ist es zugleich ein Zeitalter der Restauration, des Wiederaufnehmens und Wiederversuchens von Einrichtungen und Vorstellungsweisen, welche die vorausgegangene Periode der Aufklärung beseitigt oder wenigstens tief erschüttert zu haben glaubte. Dieser Zug bedingt ebenso wohl die Stärke als auch die Schwäche der Zeit. An Stelle subjectiver Polemik hat er in vielen Stücken objective Kritik gesetzt, an Stelle einfachen Bruches mit der Vergangenheit besonnenes Weiterbilden; aber die Mächte, denen durch solche Studien ihr historisches Recht gewährt werden sollte, sind begreiflicher Weise dabei nicht stehen geblieben und haben nicht gezögert, ihre unumschränkte Gültigkeit auch für die Gegenwart zu behaupten. Wenn im späteren 17. und im 18. Jahrhundert der innere Gang der Entwicklung selbst dazu führte, die zunehmende Loslösung der Ethik von der Theologie darzustellen, so ist anderseits kein richtiges Bild unseres Jahrhunderts möglich, ohne Berücksichtigung dieses Wiederein-

dringens der Theologie in die Philosophie und ganz besonders in die Ethik. In den drei grossen Kulturländern, mit welchen sich diese Darstellung vorzugsweise zu beschäftigen hat, macht sich die Wirkung dieses Vorganges gleichmässig fühlbar: ein Zurückdrängen des rein anthropologischen Humanitätsideals der Aufklärung und merkliche Steigerung des christlich-theologischen Geistes.

Bei diesem Vorgange kommt Deutschland insofern eine führende Stellung zu, als das wiedererstarkende religiöse Princip hier in der engsten Verbindung mit jener grossen Fortschrittsbewegung in Litteratur, Philosophie und Gelehrsamkeit erscheint, für welche der Ausdruck „Romantik“ oder „romantische Schule“ nicht als bezeichnendste, aber jedenfalls gebräuchlichste und verständlichste Benennung gelten mag. Der eigentümliche gelehrte und litterarische Charakter der religiösen Restauration in Deutschland tritt in's volle Licht, wenn man dieselbe mit den verwandten Vorgängen in Frankreich und England vergleicht. In England war die Orthodoxie der anglicanischen Kirche durch die Aufklärungslitteratur weniger ernst in ihrem Bestande erschüttert worden, als durch jene dem religiösen Bedürfnisse der Massen entstammende Bewegung, welche man an den Namen John Wesley's knüpft. Was de Maistre und an seiner Seite alsbald Bonald und Lammenais verkünden, ist in erster Reihe nicht eine gelehrte Meinung, sondern das Losungswort einer politischen Partei, die nur auf die Niederlage des revolutionären Gedankens gewartet hatte, um mit ihren Ansprüchen hervorzutreten. Einen Mann wie Chateaubriand aber wird Niemand als den Träger neuer religiöser und philosophischer Ideen, oder eines Ausgleichs zwischen Glauben und Wissen bezeichnen wollen: er ist nur der sentimentale Stimmungskünstler, der einer raffinirten Gesellschaft vergessene Effecte wieder zugänglich macht. Nur Saint-Martin, der tiefsinnigste religiöse Geist, den Frankreich in dieser Periode besessen hat, muss als eine den deutschen Romantikern von Hause aus verwandte Kraft gelten, wie er auch bis zu einem gewissen Grade vermöge seines Einflusses auf Baader in die deutsche Entwicklung eingegriffen hat[2]).

Auch sonst ist es vorzugsweise Baader's Persönlichkeit,

welche die religiöse Restauration in Deutschland mit der französischen vermittelt. Nicht nur litterarisch, durch sein frühzeitiges Studium der Werke Saint-Martin's, de Maistre's und de Bonald's, sondern auch durch seinen propagandistischen Eifer und sein Drängen auf unmittelbare politische Wirksamkeit[3]). Mystiker auf der einen Seite, Diplomat und Hofmann auf der anderen, gehört er mit zu den geistigen Vätern des religiös-politischen Bastards der heiligen Allianz, in deren Stiftungsurkunde man die Gedanken Baader's über das Bedürfniss einer engeren Vereinigung der Religion mit der Politik unmittelbar anklingen zu hören glaubt, wie sich umgekehrt Baader in seinen Schriften mehrfach auf diesen Vertrag als die beginnende Lösung eines im 16. Jahrhundert ungelösten Problems bezieht[4]).

Im Ganzen aber ist die Situation in Deutschland eine wesentlich andere als in Frankreich und England. Der neue Geist hat nichts gegenüber als eine Aufklärung, weit harmloser aber auch weit idealer als die französische und viel mehr geistiges Eigentum der Nation als die englische. Sowohl die protestantische Orthodoxie als der Katholicismus (insoweit für den damaligen deutschen Katholicismus geistige Interessen überhaupt in Frage kamen) waren gründlich von rationalistischer Denkweise durchsetzt. Auf der andern Seite war der Bruch der deutschen Aufklärung mit der Theologie lange nicht ein so schroffer, wie dies in England und noch mehr in Frankreich der Fall war. Denn wenn die französische Aufklärungsphilosophie mit der rücksichtslosesten Kriegserklärung gegen die Religion als sociale Erscheinung und die Gottheit als speculativen Begriff geendet hatte, so beginnt die neue deutsche Philosophie, in Kant noch auf der Grenzscheide zwischen dem älteren Rationalismus und dem neuen Idealismus stehend, mit einem Versuche der Rehabilitirung sowohl des Gottesbegriffes als der Religion. Die Entwicklung der nachkantischen Speculation selbst enthielt eine Fülle von Motiven, um ein weiteres Fortrücken auf dieser Linie zu ermöglichen. Welche Bedeutung für die deutsche Philosophie unmittelbar vor und nach Kant das Wiederauffinden und Studium Spinoza's gehabt hat, ist eine bekannte Thatsache, und das eigentümliche Verhältniss

der spinozistischen Ideen zum christlichen Gedankenkreise, wie es früher geschildert worden ist, würde vielleicht allein ausreichend sein, um die Neigung zu erklären, das religiöse Problem nicht bloss negativ, sondern zugleich speculativ zu fassen. Aber auch abgesehen davon lässt sich vielleicht sagen, dass eine Philosophie, welche so wie die nachkantische in Deutschland den Boden erfahrungsmässigen Zusammenhangs verliess und sich in kühner apriorischer Construction der letzten begrifflichen Elemente des Weltinhalts versuchte, dass eine solche Philosophie (wenigstens bei den für sie nun einmal gegebenen Voraussetzungen) an gewissen Punkten auf das christliche Gedankensystem stossen musste, von welchem ja wohl zuzugeben sein wird, dass es gewisse Fragen, welche durch vornehme Ignorirung auf Seite der Aufklärungsphilosophie weder gelöst noch aus der Welt geschafft waren, wenigstens aufwarf und, gleichviel mit welchen Mitteln, zu lösen versuchte.

In der Combination dieser beiden Elemente, des philosophisch-speculativen und des religiösen, weist nun die deutsche Gedankenentwicklung eine Mannigfaltigkeit auf, welche dem schon früher hervorgehobenen Reichtum eigenartiger Individualitäten entspricht, und bei der Darstellung der einzelnen Denker sorgfältig Beachtung gefunden hat. Hier seien einige Leistungen zusammengefasst, welche nicht bloss ein gewisses Wiederaufnehmen religiöser Elemente in den Ideenkreis der Ethik zeigen, sondern sich ausgesprochenermaassen an das kirchliche System anlehnen und dasselbe mit Hülfe speculativer Neubegründung für die Ethik nutzbar zu machen suchen. Diese wechselseitige Annäherung von Philosophie und Dogma vollzieht sich ebensowohl innerhalb des katholischen als des protestantischen Gedankenkreises. Wie Baader die streng-katholische Richtung, so vertritt Hegel ebenso entschieden das orthodoxe Luthertum, während Schelling gewissermaassen vermittelnd zwischen beiden steht, und auch die von ihm ausgehenden Wirkungen sich nach beiden Seiten hin erkennen lassen[5]).

§. 2. Das Dogma als Erkenntnissmittel.

Die Eigentümlichkeit des Baader'schen Standpunktes[6]) besteht darin, dass er von vorneherein durchaus am katholischen Dogma, als einem Gegebenen, Unantastbaren, festhält und, der Dogmen als Erkenntnissmittel sich bedienend, eigentlich mehr darauf bedacht ist, mit Hülfe dieser Grundlinien eine philosophische Weltansicht zu construiren, als philosophirend die Wahrheit der Dogmen selbst zu erweisen[7]), wobei nun die Fruchtbarkeit dieser Anwendung und die Ergiebigkeit des Gelingens dem Denker selbst in umgekehrter Richtung Beweis für den unbedingten Wahrheitsgehalt der Glaubenslehre liefert. Keine Theorie ist daher Baader's innersten Neigungen mehr zuwider als die der zweifachen Wahrheit, des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Er wird nicht müde, mit Thomas von Aquino, dem Hauptvertreter einer durchgängig möglichen Congruenz zwischen Glauben und Wissen, gegen alle diejenigen Theologen und Philosophen zu polemisiren, welche jenem alten, gefährlichen „sophisme paresseux", dem Unglauben an die Erweisbarkeit und Vernünftigkeit der Religion, Vorschub leisten und damit „dem Teufel Feiertage machen" [8]).

Mit der grössten Bitterkeit spricht Baader von aller den Religionsdoctrinen entfremdeten Philosophie, als einer durch diese Opposition theils verflachten, theils verbrecherisch gewordenen; er erwartet eine gründliche Restauration unserer Philosophie, „eine Desinfection unseres Denkens" nur durch Wiedereinführen der Philosophie in die Tiefen der Religionsdoctrin.

Aber ebenso entschieden ist er der Ansicht, dass die Verbrechen der Intelligenz nur von ihren eigenen Tugenden wieder gesühnt werden können und dass es baarer Wahnsinn sei und den Gegnern in die Hand arbeiten heisse, wenn man etwa „die Keuschheit der Intelligenz durch Combabisirung retten zu müssen vermeine". Nicht durch Nichtwissen, sondern durch Besserwissen kann dem Irrtum und der Lüge entgegengewirkt werden, gerade so wie man die Menschen vom Verbrechen und

der Sünde nicht durch Rückführung in den Stand der Unschuld, sondern nur durch den Erwerb der Tugend befreit[9]).

Daher brandmarkt Baader als einen zweiten Grundirrtum die Meinung, dass das religiöse Wissen ein seiner Natur nach nothwendig Stillstehendes, nur der Historie als Vergangenheit Zugehöriges, folglich keines Fortschrittes und keiner Bereicherung mit neuen Entdeckungen durch neue Anwendungen Fähiges sei[10]). Was es gerade jetzt zu leisten gelte, sei die eigentliche Lösung des Problems, an welchem im 16. Jahrhundert Kirchenlehrer und Reformatoren scheiterten, jene als zu unbeweglich am Alten hangend, diese als mit der Tradition vollständig brechend: die Erringung einer höheren Stufe der intellectuellen Fortbildung des lehrenden Theils des Klerus[11]).

Hiermit ist die eigentümliche Doppelstellung Baader's zur religiösen Frage bezeichnet. Einerseits nemlich steht Baader an Bitterkeit und einseitiger Verbissenheit des Urtheils über Alles, was sich von der Linie der katholischen Orthodoxie entfernt, dem Ultramontanismus unserer Zeit nicht nach: man muss ihn sogar als einen der ersten Wortführer jener Richtung bezeichnen, welche, von Seiten der Curie mit der obersten Sanction versehen, die Unduldsamkeit und das absichtliche Nichtverstehenwollen des Gegners in den feierlichsten Kundgebungen zum Princip erhoben hat[12]). Jener abscheuliche, aber freilich uralte Pfaffenkniff, dem Gegner seine von der Kirchenlehre abweichenden Ueberzeugungen ins Gewissen zu schieben und als moralische Schlechtigkeit zuzurechnen, steht bei Baader in üppigster Blüthe und empfängt eine überaus scheinbare theoretische Begründung. Wenn in allem Wissen des Menschen die Nothwendigkeit eines Hülfe empfangenden und annehmenden, somit gegenüber dem Geber entsagenden Verhaltens der einzelnen Intelligenz vorhanden ist, wenn sich somit zeigen lässt, dass niemals das Wissen mit dem Glauben, sondern immer nur ein Glaube mit einem andern in Opposition sich befindet[13]), so folgt allerdings ganz logisch weiter, dass die Religion oder Kirche, den Glauben des Menschen in Anspruch nehmend, nicht das Aufgeben seines wahrhaften Wissens, sondern nur das eines schlechten Glaubens gegen einen guten Glauben von ihm fordert; und ebenso, dass in einer

Philosophie, welche sich von der Glaubenslehre entfernt, nicht der wahre Freiheitssinn, sondern der Geist der Empörung sich ausspricht[14]). Ist man aber einmal soweit, lässt es sich theoretisch erweisen, dass der Unglaube im kirchlichen Sinne immer auf bösem Willen, auf sittlicher Verderbtheit beruht, dann führen die wahren Consequenzen, wie sehr auch Baader sich dagegen sträuben mag[15]), noch um einen Schritt weiter. Den Verbrecher lässt man mit dem friedlichen Bürger nicht in freie Wettbewerbung treten; man schützt ihn nicht, sondern sucht ihn unschädlich zu machen. Abweichungen von der Kirchenlehre müssen daher von Staatswegen verhindert, die hartnäckigen Ketzer den Gerichten übergeben werden.

Dann sind aber auch Männer wie Baader und wie alle Wortführer dieses romantischen Katholicismus nicht bloss überflüssig, sondern sogar gefährlich. Denn sie haben immer noch zuviel eigene Gedanken und man soll mit dem Feuer nicht spielen. Den Intellect entwickeln und dabei doch an die Autorität festbinden wollen, heisst Unmögliches verlangen. Entweder der Intellect oder die Autorität muss dabei zu Schaden kommen. Eine Quadratur des Kreises, an der sich viele edle Geister dieses Jahrhunderts müde gerungen haben! Im Sinne der Autorität gibt es nur eine Lösung, eben die, welche der heutige Katholicismus unter jesuitischer Führung ergriffen hat: jene Ausbildung des Intellects rein formalistisch zu verstehen und einfach auf den Boden der mittelalterlichen Scholastik zurückzukehren, das unerreichte Vorbild wissenschaftlicher Form ohne wissenschaftlichen Gehalt, eines Scheines, den man nicht entbehren zu können glaubt, nachdem man das Wesen getödtet. Mit dieser katholischen Neuscholastik aber in ihrer heutigen Gestalt würde sich Baader schon aus dem Grunde niemals haben befreunden können, weil seine ganze Denkweise viel zu innig mit der grossen geschichtlichen Gegnerin des scholastischen Formalismus, der Mystik, verwachsen ist[16]). Noch viel weniger freilich mit jener extremen Zuspitzung, welche das Autoritätsprincip in der papalen Infallibilität erfahren hat, wie sein Verhalten den ersten Machtproben des emporkommenden Ultramontanismus gegenüber zur Genüge zeigt[17]).

Ein merkwürdiges Schauspiel: zu beobachten, wie dieser

geistvolle Vertreter des Autoritätsprincips die Fortbildung des religiösen Gedankens im Bunde mit der Wissenschaft und zu einer neuen, höheren Wissenschaft in demselben Athemzuge fordert, in welchem er den speculativen Protestantismus wegen seines Glaubens an die Perfectibilität religiöser Lehrbegriffe als revolutionär denuncirt[18]. Er bezeichnet es als den Grundirrtum der Zeit, dass die Einen in der Religion ein der Wissenschaft feindliches Princip erblicken, die Anderen in jeder freien Bewegung der Intelligenz Gefahr für die Religion sehen. Er will Katholicismus und Protestantismus zu etwas Höherem zusammenschmelzen; er meint, man könne ein sehr guter Katholik und doch vom Papste verdammt sein[19]: aber ein solcher Katholicismus ist heute nicht nur aus der Mode, sondern in hohem Grade verdächtig. Er träumt von einer inneren Fortbildung der Kirchenlehre, welche der Grösse der Häresien unserer Zeit entspräche: aber er klebt selbst unfrei am Buchstaben des Dogma, mit mystischen Auslegerkünsten dessen Härte verhüllend[20], und auf seine Forderung einer religiösen Weltsocietät[21] hielt die Kirche das infallible Papalsystem schon als Antwort in Bereitschaft, welche die endgültige Abschliessung des abendländischen Katholicismus von allen anderen Formen des Christentums bedeutet. Hätte er einige Jahre länger gelebt, so wäre auch ihm die bittere Tragik nicht erspart geblieben, die seinen Geistesverwandten Günther bis in's Mark traf: die oberste Autorität derselben Kirche ihre Hand gegen ihn erheben zu sehen, deren Lehre er selbst als nothwendige Autorität unermüdet verkündet hatte.

§. 3. Theonomie und Autonomie.

Eine zusammenhängende Erörterung ethischer Fragen[22] darf man nun bei Baader nicht erwarten. Unter der überreichen Fülle von Schriften, welche in der Gesammtausgabe seiner Werke vereinigt sind, finden sich kaum einzelne Ansätze zu systematischer Bearbeitung bestimmter philosophischer Disciplinen. Aehnlich wie Leibniz hat Baader seine Gedanken nur gelegentlich entwickelt, andeutungsweise häufig wiederholt;

aber dem aufmerksamen Leser entgeht es nicht, dass trotz gelegentlicher Widersprüche im Einzelnen dem Ganzen ein wohlgefügter und in sich geschlossener Kreis von Anschauungen zu Grunde liegt, welche Baader frühzeitig bei sich ausgebildet und im Wesentlichen unverändert beibehalten hat.

Im Mittelpunkte der Ideen Baader's, soweit dieselben auf die Ethik Bezug haben, steht jener bereits als ein Fundamentalgedanke aufgezeigte Satz von der Identität des Wissens und Glaubens. Denn, wie sich Baader an anderer Stelle darüber ausdrückt, der Mensch weiss nur, indem er sich gewusst weiss; sein Wissen kömmt ihm nicht, wie die Rationalisten meinen, per generationem aequivocam, oder von ihm selber, sondern per traducem, d. h. durch Theilhaftwerden (nicht Theilwerden) und Eingerücktwerden in ein in Bezug auf ihn a priori bestehendes Schauen und Wissen. Gerade so kann auch der eigentliche Beweggrund seines Wollens nur ein Wollen sein. In diesem Sinne will Baader den umgekehrten Weg einschlagen, wie die Speculation des Cartesius, wie die ganze anthropologisch gerichtete Speculation der neueren Philosophie überhaupt. Wenn sich Sinn und Geist der Erkenntnisslehre des Descartes auf die Formel bringen lassen: Cogito, ergo sum — ergo est Deus; wenn Fichte mit seinem „Ich“ und Hegel mit seinem „Begriffe“ von demselben Punkte ausgingen, wie Cartesius; wenn hier der die ganze neuere Philosophie beherrschende Begriff der Autonomie anknüpft: so muss gesagt werden, dass mit dieser Fassung einfach der Atheismus angebahnt, das wahre Sachverhältniss auf den Kopf gestellt wird. Der Mensch kann und soll nichts anderes sagen, als: Ich bin gesehen, durchschaut, begriffen, darum sehe, begreife ich; ich bin gewollt, verlangt, geliebt, darum bin ich wollend, verlangend, liebend. Die Logiker, Ethiker und Physiker sprechen von den Gesetzen des Denkens, Wollens und Wirkens; sie hätten vor Allem die Bedeutung und den Sinn des Wortes „Gesetz“ erklären und zeigen sollen, dass man darunter nichts anderes verstehen darf, als das Gesetztsein des denkenden, wollenden, wirkenden Menschen von und in einem ihm höheren Wesen (dem Urgeiste), dessen Denken, Wollen und Wirken der

Mensch nur in einer niedrigeren, äusseren Region abbildlich fortzusetzen hat, so wie dasselbe ihm urbildlich vorgewiesen wird[23]).

Derjenige Begriff, gegen welchen Baader sowohl in der Erkenntnisslehre als in der Ethik am schärfsten polemisirt, und welchen er als den eigentlichen Eck- und Grundstein aller theoretischen Verkehrtheiten und alles sittlichen Verderbens neuerer Zeiten bezeichnet, ist daher, wie diese Andeutungen wohl erkennen lassen, der Begriff der Freiheit oder der Autonomie im anthropologischen Sinne. Es sei der Grundirrtum aller irreligiösen Philosophie, zu meinen, dass die Freiheit des Menschen in seinem Erkennen, Wollen und Wirken schlechterdings sein absolutes Alleinsein und Alleinthun auch in Bezug auf Gott, folglich auch die Abwesenheit aller Hülfe voraussetze — während doch der Hinzutritt eines höheren Agens die Action des Agenten der niederen Region nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes aufhebe, oder störe, sondern in ihrem Sein belasse, und sie emporhebend befreie. Schon Pelagius habe jenen falschen Begriff der Freiheit aufgebracht, mittels dessen man die Moral von der Religion erst losmachen, und dann, als lediglich durch den negativen Begriff des Gesetzes begründbar, als eine selbständige Doctrin gegen letztere behaupten zu können vermeinte. Endlich in unseren Zeiten sei man so weit gegangen, eine völlig antireligiöse, und zwar nicht bloss eine deistische, sondern selbst eine atheistische Moral aufstellen zu wollen, indem unsere Autonomen sowohl die Nothwendigkeit einer Gabe zur Erfüllung des Gesetzes leugnen, als auch dieses Gesetz selbst nicht für ein uns von einem höheren, folglich von uns unterschiedenen Wesen Aufgegebenes, sondern für ein Selbstgemachtes und Selbstgegebenes erklären[24]). Diese Auffassung nennt Baader die höchste intellectuelle Potenzirung der Impietät unserer Zeit, die Vollendung des Atheismus, indem der Begriff der absoluten Autonomie des Menschen atheistisch den Vater als Gesetzgeber leugne, die deistische Leugnung der Nothwendigkeit einer göttlichen Hülfe zur Erfüllung des Gesetzes den Sohn oder Mittler, endlich die materialistisch-pantheistische Apotheosirung der Materie den heiligen und heiligenden Geist beseitige. Indem der Mensch zum

Selbstgesetzgeber erklärt wurde, sei er zu seinem eigenen Gott gemacht und ihm das volle Recht eingeräumt worden, sich selbst anzubeten, womit denn der Cyklus des Sich-Selber-Bewunderns, Sich-Selber-Anbetens und nur Sich-Selber-Gehorsamens vollendet werde. Wie diese Vorstellung von der absoluten Souveränität des Menschen selbst nur ein Reflex der englischen und französischen Lehre von der absoluten Volkssouveränität sei, so folge aus ihr offen oder stillschweigend die Behauptung, dass die Personificirung des bürgerlichen Gesetzes eine ebenso überflüssige und schädliche Bigotterie sei, als die des moralischen[25]). Eine wahrhaft verderbliche, die bürgerliche wie die religiöse Societät in der Wurzel zerstörende Irrlehre! als solche von Baader auch den Regierungen wiederholt aufs Nachdrücklichste denuncirt[26]).

So stellt also Baader die religiöse und die irreligiöse Philosophie in den schärfsten Gegensatz. Wenn jene erklärt: „Universus moralis mundus a Deo", so behauptet dagegen diese: „Universus moralis mundus ab homine". Aber nur auf dem Standpunkt der ersteren scheinen Baader die wichtigsten Thatsachen des ethischen Lebens begreiflich. Wie will man ein moralisches Gesetz als Verbindlichkeit verstehen, wenn nicht aus einer reellen Verbindung? Wie Jeder nur insofern ein Gewissen hat, insofern er weiss, dass er gewusst ist, so kann man auch den Willen nur an einen Wollenden aufgeben. Niemand kann einer nichtpersönlichen Sache sich wahrhaft verbinden. Das Gesetz an sich und abstract von einem Gesetzgeber gefasst ist für den Menschen ein willen- und gemüthloses, insofern ein unmenschliches. Wenn nun der Mensch, indem er angeblich der selbstlosen Natur glaubt und sich ihr vertraut, sich nicht eigentlich den sogenannten Naturgesetzen hingibt, sondern einer dieser Natur wenigstens angesonnenen oder angewünschten Moralität und Persönlichkeit, sollte das nicht noch viel mehr vom moralischen Gesetze gelten? Die Moralisten freilich verkünden dieses seit langer Zeit als Princip und alleinige Triebfeder der Sittlichkeit — womit sie aber nur das von Gott-Los- und Leer-Sein ihrer Moralsysteme erweisen[27]).

Die Leidenschaftlichkeit dieses Gegensatzes erscheint demjenigen fast unbegreiflich, welcher weiss, welche Bedeutung

der religiöse Gedanke der Abhängigkeit auch in den autonomistischen Systemen der deutschen Ethik gehabt hat. Baader's Polemik wirft dieselben ohne Weiteres mit den radicalsten Erzeugnissen der Aufklärungslitteratur zusammen, und übersieht im blinden Eifern für seinen theistischen Gottesbegriff völlig den tiefreligiösen Grundzug des deutschen Idealismus. Ja er schämt sich nicht, für die Revolution, das endlich geborene Sündenkind weltlichen und geistlichen Despotismus, die autonomistische Ethik und Philosophie verantwortlich zu machen, in die sich alles geflüchtet hatte, was jene verrottete und dem Untergang geweihte Welt noch an Idealismus und schöpferischer Kraft besass. So finden auch hier alle Verkehrtheiten der modernen ultramontanen Polemik an Baader ihr Muster und Vorbild.

§. 4. Wesen und Ursprung des Bösen.

Der intelligenten Creatur konnte ursprünglich kein Gesetz aufgegeben werden, ohne eine die Erfüllung gewährleistende Kraft dazu. Es ist ihre eigene Schuld und ihr eigenes Werk, wenn nun, nachdem sie von jener Gabe freiwillig keinen Gebrauch gemacht hat, diese, als der positive Theil der Begründung ihrer Freiheit, sich ihr entzog und somit nur der negative Theil derselben, der Imperativ des Gesetzes, ihr zurückblieb. Dieser Vorgang, der einmal am Anfange der menschlichen Entwicklung sich vollzog und den Menschen aus seiner gesammten Weltstellung herausschleuderte, wie er auch das gesammte innere Wesen der Natur trübte, wiederholt sich suo modo bei jedem einzelnen, seiner Unschuld verlustig gehenden Menschen, sowohl was sein Wollen, als was sein Erkennen betrifft[28]).

Je ernster man nun diese Erklärungen Baader's zu nehmen geneigt ist, dass der Begriff des Gesetzes in seiner ursprünglichen Vollbedeutung neben dem negativen Element des Zwanges noch ein positives der Kraft in sich enthalten habe, um so unbegreiflicher wird die Theorie der Entstehung des Bösen und des Abfalles der primitiven Menschheit von Gott, die er an zahlreichen Stellen in strengem Einklange mit der katholischen

Kirchenlehre vorträgt[29]). Baader selbst zwar, und noch mehr sein getreuester Anhänger Fr. Hoffmann, haben keine Gelegenheit vorübergehen lassen, diese Theorie, namentlich im Vergleich mit der Schelling'schen Lehre, höchlichst zu preisen und als die allein allen Ansprüchen genügende Lösung jenes Urproblems zu erklären. Wer dagegen nicht geneigt ist, theologische Correctheit als einen Maasstab philosophischer Wahrheit gelten zu lassen, wird sich schwer entschliessen, diesem Urtheil beizustimmen.

Den Menschen im metaphysischen Sinne dafür verantwortlich machen zu wollen, dass moralisch Böses in der Welt sei, konnte nur dem Furor theologicus in den Sinn kommen, und hat in allen erdenklichen Fassungen stets zu Absurditäten geführt. Wenn mit Recht gesagt werden kann, dass ein Gesetz sinnlos sei ohne Kraft zur Ausführung, d. h. ein Gesetz, dem in der thatsächlichen Beschaffenheit des betreffenden Wesens keine Anlage entspreche, so muss ein Radical-Gutes im Menschen ebensowohl behauptet werden, wie ein Radical-Böses. Es ist kein Moment menschheitlichen Lebens denkbar, in welchem nicht Beides neben einander thätig wäre. Von einem Anfange des Bösen zu reden hat für die wissenschaftliche Betrachtung so wenig Sinn, als von einem Anfang des Guten; die organischen und psychologischen Grundlagen zu beiden liegen aller bewussten Entscheidung voraus. Für unsere nachhinkende bewusste Erkenntniss sind natürliche Möglichkeiten für beide eben in der unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Anlagen gegeben. Der Mensch schafft ursprünglich sein Gutes so wenig als sein Böses. Nur das Denken dieses Widerspruches ist das Werk des Menschen: zugleich der erste Schritt, um sich über ihn zu erheben. Jener Widerspruch selbst aber rührt nicht vom Menschen her, so wenig wie seine psychische Organisation: die Welt und sein Ich sind ihm ein schlechthin Gegebenes. Dass beide so sind, wie wir sie finden, daran soll nach Baader und einer bekannten theologischen Lehre der freie Wille des Menschen Schuld tragen, sein Abfall. Dass also Böses in der Welt ist, wird durch das Böse im menschlichen Willen und dieses aus der Freiheit, d. h. aus dem Zufall erklärt. Eine ungeheuerliche Lehre, die nur dadurch

annehmbar scheinen konnte, dass sie dem Theismus unentbehrlich ist, weil sie die Aufgabe der Theodicee unendlich erleichtert; freilich auch unwiderstehlich rührend in der Hingebung, mit der sie dem armen Menschen zumuthet, das Furchtbarste, nemlich die alleinige Schuld am Uebel in der Welt, auf seine schwachen Schultern zu nehmen, um dem Schöpfer den vollen Glanz seiner Glorie zu lassen. Für praktisch-religiöse Zwecke wohl geeignet, weil sie das Verantwortlichkeitsgefühl schärft und für die Reinigkeit des Gottesbegriffes im Sinne des ethischen Ideals sorgt, könnte sie doch für den speculativen Verstand nur unter der Voraussetzung erträglich werden, dass die theistische Hypothese vorher zur Evidenz gebracht sei, während ohne dieselbe „die corrupte Abfalls- und Entzweiungstheorie Schellings und Hegels, welche von der einen Seite den Zwiespalt des Guten und Bösen (metaphysisch) in's Absolute selber verlegt, von der andern Seite den Gegensatz von Gut und Böse aufhebt“ [30]), sich wohl als die tiefere, den Thatsachen unserer Welterfahrung unbefangener sich anschliessende Lehre wird ausweisen können.

2. Abschnitt.

Schelling.

§. 1. Wendung zur Theosophie.

Die erste Spur eines fortwirkenden Einflusses der Ideen Baader's zeigt sich in der späteren Philosophie Schelling's. Schon aus dessen erster Zeit in München (1806—1812) stammt nicht nur die persönliche Bekanntschaft, sondern ein lebhafter geistiger Verkehr, von welchem begeisterte Aeusserungen in Caroline Schelling's Briefen Kunde geben [31]). Ein Verhältniss vielfach ähnlich dem, welches einst bis zum selbständigen Hervortreten der Naturphilosophie zwischen Schelling und dem (wie Baader) um etwa ein Decennium älteren Fichte bestanden hatte. Auch hier ist es schwer zu entscheiden, wer in diesem

Wechselverhältniss der gebende, wer der empfangende Theil gewesen sei. Gewiss ist, dass Schelling, eben in einem geistigen Umbildungsprocesse begriffen, Baader als fertigen Denker von ausgeprägter Eigenart vorfand und, mit seiner wunderbaren Fähigkeit des Aufnehmens und Aneignens in dessen Gedankenkreis eindringend, bald auch auf ihn selbst zurückzuwirken vermochte[32]). Wie in jener früheren Periode das Studium und die gemeinsame Verehrung Spinoza's, so bildet nun ein Mystiker von ganz anderem Schlage, Jakob Böhme, von Baader innigst verehrt, ja man kann sagen in die neuere Philosophie wieder eingeführt, das einigende Band[33]). Ein anderer Anstoss von aussen war diesen fruchtbaren Beziehungen schon vorangegangen: Schelling's Polemik mit Eschenmayer. Dieser, einer der ersten und damals wichtigsten Anhänger Schelling's, hatte im Jahre 1803 in seiner Schrift „Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie“ für den religiösen Glauben ein eigenes, dem philosophischen Denken schlechthin unzugängliches, aber dasselbe nothwendig ergänzendes Gebiet in Anspruch genommen. Dass Schelling die entscheidenden Sätze dieser Schrift überhaupt als eine Art Herausforderung empfand, lässt sich nur aus der allgemeinen Richtung erklären, welche sein Denken damals bereits genommen hatte und deren Spuren in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ und im „Bruno“ unverkennbar sind.

An diese Entwicklung braucht hier nur erinnert zu werden[34]): Schelling wäre nicht das Haupt der philosophischen Romantik in Deutschland, wenn sich das religiöse Problem nicht in's Innerste seines Geistes gedrängt hätte. Und man mag über diese Wendung denken, wie man will; ein Vorwurf wenigstens muss Schelling erspart bleiben: dass er über diesen Zusammenhang seines nunmehrigen Philosophirens mit der Theologie sich selbst und seine Leser getäuscht habe. Schon die Schrift „Philosophie und Religion“, noch vor dem Zusammentreffen mit Baader von Würzburg aus geschrieben, spricht dies neue Programm mit unumwundener Deutlichkeit aus. In manchen Stücken zwar, insbesondere in der Art und Weise, wie Schelling sich über das Wesen des Sittlichen und sein Verhältniss zum Gottesbegriffe äussert, zeigt sie noch immer

die mächtigen Nachwirkungen Fichte's und des spinozistischen Identitätsstandpunktes [35]. Aber mit ihnen vermischen sich bereits fremdartige Töne aus einer anderen Welt. Fichte's Philosophie habe ihre Bedeutung darin, dass sie das Princip des Sündenfalles, in höchster Allgemeinheit ausgesprochen, wenn auch unbewusst zu ihrem eigenen Princip gemacht habe [36]. Es ist ein Riss durch die Grundmauern des Identitätssystems, welches die Welt als Selbstdarstellung des Absoluten aufgefasst hatte, wenn Schelling hier erklärt [37], vom Absoluten zum Wirklichen gebe es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt sei nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar; ihr Grund könne nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, sondern nur in einer Entfernung, in einem Abfall vom Absoluten liegen.

In diesen Sätzen ist das Grundthema angeschlagen, welches durch Alles, was Schelling von da an geschrieben hat, hindurchgeht. Er selbst will es aus Plato haben; aus jenen Werken, „die am reinsten und unverkennbarsten das Gepräge seines Geistes tragen". Wir müssen heute sagen: es sind diejenigen, in welchen Plato am wenigsten Grieche ist und am meisten jener Anschauung sich nähert, die in der christlichen Weltansicht zum Durchbruch kam. In diesen halb mythischen, halb philosophischen Ideen [38] hatte Schelling früher, in seiner kritischen Periode, ein seltsames Zusammentreffen der heiligsten Gedanken des Altertums und der Ausgeburten des menschlichen Wahnwitzes, das Princip für die Geschichte aller Schwärmerei erblickt. Diese entstand ihm damals durch nichts anderes, als durch die objectivirte intellectuale Anschauung, dadurch dass man die Anschauung seiner selbst für die Anschauung eines Objects ausser sich, die Anschauung der inneren intellectualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt ausser sich hielt, und folglich auch das Streben nach diesem Zustande des intellectualen Seins nicht aus sich selbst, sondern nur objectiv, historisch, durch die Fictionen der Präexistenz, des Abfalles und der Rückkehr zum Urquell, zu erklären vermochte [39].

Jetzt haben sich diese Ideen, denen Schelling damals mit

voller wissenschaftlicher Unbefangenheit gegenüber stand, in seinem Geiste aus Bildern und Gleichnissen zum vollgültigen Ausdruck höchster Wahrheiten, zu einer zwischen Plato, Neuplatonismus und christlicher Theologie unklar hin- und herschwankenden Gnosis gestaltet. Er preist sie nun als jene einzig grossen Gegenstände, um deren willen allein es werth sei, zu philosophiren und sich über die gemeine Anschauung zu erheben. Er will ganz wie Baader die Vernunft an den Inhalt dieser Lehren binden, statt sie ihnen frei gegenüberzustellen und sie psychologisch und geschichtlich erklären zu lassen[40]).

Schon in dieser Schrift kündigt sich eine entschiedene Wendung Schelling's zum Theismus an, welche in jeder der folgenden Arbeiten aus dieser Zeit immer bestimmter hervortritt. Den Kriticismus Kant's, die ganze Subjectivitätsphilosophie, bezeichnet Schelling im Laufe der Controverse mit Eschenmayer als einen veralteten und überwundenen Standpunkt.

Schelling will und braucht einen menschlichen Gott[41]), einen Gott, der nicht wie die morgenländischen Monarchen unter dem Vorwand seiner über alles Menschliche erhabenen Würde aller freien Bewegung und Lebensäusserung beraubt sei. Das heisst: der Philosoph Schelling steht auf dem Standpunkte des Religiösen; und wer einen solchen Gott gesucht und gewollt hat, der hat ihn noch immer gefunden. Warum, hat drei Decennien später Ludwig Feuerbach gezeigt.

§. 2. Das Böse als kosmische Macht.

Es ist selbstverständlich, dass vor Schelling genau in dem Maasse, als er von Spinoza sich entfernend Leibniz näher tritt, das Problem des Bösen und der Theodicee auftaucht — ein neuer Beweis, wenn es dessen noch bedürfte, für den unzertrennlichen logischen Zusammenhang dieser Fragen mit dem theistischen Gottesbegriffe — und dieser äusserste Ausläufer der ethischen Forschung nach der Seite der Metaphysik hin hat denn auch Schelling's Aufmerksamkeit in dieser Periode von allen ethischen Fragen fast allein in Anspruch genommen[42]).

In kritischer Ueberschau weist Schelling an einer Reihe der wichtigsten Theorien die ungemeinen Schwierigkeiten dieses Problems auf[43]); Schwierigkeiten, die nicht bloss dieses oder jenes System, sondern mehr oder weniger alle treffen. Man kann sie in zwei Worte zusammenfassen: entweder wird das Böse als ein Wirkliches zugegeben, dann ist es unvermeidlich, dass Gott auf irgend eine Weise als Miturheber des Bösen erscheine, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muss auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber auch zugleich aller Erfahrung vom wirklichen Wesen des Bösen in's Gesicht geschlagen wird. Mit Recht macht er geltend, dass schon der christlichen Ansicht nach der Teufel nicht die limitirteste Creatur gewesen sei, sondern vielmehr die illimitirteste; und auch die einfache Ueberlegung, dass gerade der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen, des Bösen allein fähig ist, zeige klar, dass der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinn sei nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeige, die viel seltener das Gute begleitet. Darum sehe man sich gedrängt zu sagen, der Grund des Bösen müsse nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält: also im Absoluten, in der Gottheit selbst[44]).

Zum Zwecke der Auflösung der aus solchen Voraussetzungen sich ergebenden Schwierigkeiten weist nun Schelling auf eine schon in seiner Naturphilosophie aufgestellte Unterscheidung hin: zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung, angewendet auf Gott, ergibt in ihm ein Wechselverhältniss zwischen dem innern Grunde seiner Existenz, der insofern (begrifflich) ihm als Existirendem vorangeht, und Gott, der, sofern er existirt, wiederum das Prius des Grundes ist, indem dieser, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actuell existirte. Wendet man die gleiche Unterscheidung an auf das Verhältniss der Dinge zu Gott, so ergibt sich, als Lösung aller Widersprüche, dass die Dinge ihren Grund in dem haben,

was in Gott nicht Er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist, oder der Natur in Gott. Denn sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie unendlich von ihm verschieden sind. Da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so ergibt sich als Grundsatz der Naturphilosophie, dass jedes Naturwesen ein doppeltes, jedoch im Grunde identisches Princip in sich hat, gemäss welcher Doppelheit es von Gott ebensowohl geschieden als mit ihm vereinigt ist. Schelling bezeichnet die eine Seite dieses Princips („sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist") als den Eigenwillen der Creatur; die andere, den Verstand, als Universalwillen, der jenen gebraucht und als blosses Werkzeug sich unterordnet[45]). Da zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, so geht der Process der Schöpfung auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips an's Licht und erreicht seinen Gipfelpunkt im Menschen, der die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes aufweist[46]). Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten wie zum Bösen gleicherweise in sich hat; das Band der Principien ist in ihm kein nothwendiges, sondern ein freies. Das ist nothwendig zur Offenbarung Gottes. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist und dieselbe Einheit im Geist des Menschen wirklich, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht verschieden sein; es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden; Liebe nur in Hass, Einheit nur in Streit[47]).

Will man aber fragen, weshalb die Endabsicht des absoluten Lebensprocesses nicht unmittelbar erreicht wird und das Vollkommene nicht gleich am Anfang ist, so lässt sich darauf nur antworten: Weil Gott ein Leben ist und kein Sein. Frägt man aber weiter, warum Gott, da er nothwendig vorhergesehen, dass das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, so hiesse das ebensoviel als:

damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein[48]). „Dann wäre es in der That besser, Gott existirte nicht," war die Antwort, welche die antitheologische Richtung unseres Jahrhunderts auf dieses Argument gegeben hat. Diese tiefsinnige Untersuchung hat ein tragisches Schicksal gehabt[49]). Von kirchlicher Seite, insbesondere von Baader und seinem Anhang, aber auch von der Gefühlstheologie, ist sie angegriffen worden als eine Verunreinigung des Gottesbegriffes; von Rationalisten und Vertretern gesunden Menschenverstandes als eine mystische Schrulle. Heute darf es wohl ausgesprochen werden, dass das grössere Missverständniss auf der letzteren Seite ist. Schelling selbst konnte sich darüber täuschen, dass der Gott, dessen Emporsteigen aus dem Grunde zum Lichte er in dämmernder Bilderpracht beschrieb, nicht mehr der Gott des christlichen Dogmas sei; die Kirchenmänner aber witterten hier alsbald Morgenluft und mit Recht. Dagegen ist der andern Seite erst durch Schopenhauer und namentlich durch Hartmann klar geworden, dass dieser Schelling'sche Gott der Freiheitslehre nicht ein zerfliessendes Nebelbild sei, sondern die sehr bestimmten Züge eines Wesens trage, von dem wir moderne Menschen sehr viel mehr zu wissen glauben, als von Gott, nemlich der Natur. Nur die Nähe zur Theologie, in der man den damaligen Schelling zu sehen gewohnt ist, nur die stellenweise ans Phantastische streifende Fülle der Ausdrucksweise, womit Schelling seine abstracten Ueberlegungen zu umkleiden wusste und worauf der hohe stilistische Reiz der Schrift nicht zum Wenigsten beruht, — nur diese Umstände konnten es verbergen, dass Schelling hier jenen innersten Gegensatz beschreibt, der in der That alles Sein durchzieht und alles Leben trägt. Es gibt viele Namen für ihn; jedes metaphysische System muss ihn in irgend einer Form in sich aufgenommen haben, denn in seiner grössten Allgemeinheit gedacht, ist er das Höchste und Letzte, zu dem sich unser Weltbegreifen überhaupt aufschwingen kann, da die ihn umfassende Einheit als solche nicht mehr denkbar ist, sondern sich in den Begriff der Totalität auflöst. Es ist der Gegensatz von Sein und Denken, Natur und Geist, Wille und Verstand, Aeusserem und Innerem, Bösem und Gutem, den Schelling im Auge hat, wenn er die

Natur schildert, wie sie überall Regel, Ordnung und Form aufzuweisen habe, aber im Grunde überall das Regellose durchblicken lasse, als könne es einmal wieder hervorbrechen, und als wäre nicht Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses nennt er auch die unergreifliche Basis der Realität in den Dingen, den nie aufgehenden Rest, das, was sich auch mit der grössten Anstrengung nie in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt[50]): das Moment der Irrationalität in den Dingen, neben dem Rationalen, welches wenigstens gesehen und festgehalten zu haben in einer Zeit, die auf den absoluten Panlogismus hindrängt, Schellings grosses Verdienst ist, wenn er die wahren Consequenzen dieses Gedankens auch in seiner Theosophie verkommen liess.

Und so gehört es mit zum Tiefsten der Schelling'schen Lehre, wenn er an anderer Stelle das Seiende mit seinem Sein zusammen das widerspruchvollste Wesen nennt; den Widerspruch des Lebens Triebwerk und Innerstes; die Construction dieses Widerspruches die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Daher (setzt er hinzu) der Vorwurf, er fange die Wissenschaft mit einem Widerspruch an, dem Philosophen gerade soviel bedeutet, als dem Tragödiendichter, nach Anhörung der Einleitung des Werkes, die Erinnerung bedeuten möchte, nach solchem Anfang könne es nur auf ein schreckliches Ende, auf grausame Thaten und blutige Ereignisse hinauslaufen: da es eben seine Meinung ist, dass es darauf hinausgehe[51]).

Auch hier wieder nimmt Schelling einen der grossen Gedanken Hegels voraus: wissenschaftliche Construction des im Wesen der Welt liegenden Widerspruches scheint ja auf den ersten Blick das eigentliche Ziel seiner Realdialektik zu sein. Aber Schelling greift hier über Hegel hinweg in eine Betrachtungsweise, welche eigentlich erst der Pessimismus und Naturalismus erschlossen haben. Der Widerspruch wird bei Hegel zwar scheinbar als treibende Kraft der Entwicklung anerkannt, in der That aber vollständig wegerklärt, in der Selbstbewegung der Idee aus einer Position in die andere gejagt und überall, wo er sich festzusetzen sucht, wieder aufgehoben. Er ist der zahme Handlanger der absoluten Ver-

nunft geworden; in Schelling ertönt etwas von der bitteren Klage der heutigen Welt, dass dieser alte starre Fels in Ewigkeit auch den stolzesten Wellenschlag des Geistes an sich zerstäuben lasse.

§. 3. Das Böse als Freiheitsthat.

Die vorhergehende Untersuchung hat die Frage beantwortet: Wie kommt in eine Welt, welche Selbstoffenbarung eines Göttlichen ist, das Böse? Es bleibt noch die psychologische Frage übrig: Wie ist das Böse als universale Weltmacht mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen? Der dunkle Grund in Gott erklärt nur seine Möglichkeit; wirklich wird es in der Creatur nur durch ihre eigene That.

Am Beginne dieser Untersuchung steht eine sehr entschiedene Erklärung Schellings gegen den gewöhnlichen Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei contradictorisch entgegengesetzten Dingen, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloss, weil es gewollt wird. Diese Theorie habe zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führe aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den grössten Ungereimtheiten. Diesem System des Gleichgewichts der Willkür setze sich mit vollem Fug der Determinismus entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sei, die in einer vergangenen Zeit liegen und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Von beiden Systemen urtheilt Schelling, dass sie dem nemlichen Standpunkt angehören, nur dass, wenn es einmal keinen höheren gebe, das letztere allerdings den Vorzug verdiene. Diesen höheren Standpunkt aber habe der Idealismus geschaffen. Er habe zunächst die Freiheit als jene dem Vernunftwesen eigene Nothwendigkeit begreifen gelehrt, die gleichweit entfernt ist von Zufall als von Zwang oder äusserem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist[52]).

Aber dieser Freiheitsbegriff, welcher freilich durchaus keine Schöpfung des deutschen Idealismus ist, sondern schon von Spinoza und Leibniz mit vollem Nachdruck ausgesprochen wurde, scheint Schelling nur die Hälfte dessen zu sagen, was der wahre Begriff der Freiheit erfordere. In diesem müsse kenntlich werden, was denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selbst sei und woher sie stamme. Wenn das Wesen ein todtes Sein und dem Menschen bloss gegeben wäre, so meint Schelling die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit nicht retten zu können, weil die Handlungen aus diesem Sein nur mit Nothwendigkeit folgen können. Schelling übersieht völlig, dass die ursprüngliche Bestimmtheit eines Charakters nur in relativem Sinne ein schlechthin Gegebenes ist; kein todtes Sein, sondern fortwährenden Einwirkungen des Bewusstseins unterworfen, und dadurch beständig umgebildet. Auf dieser Fähigkeit des selbstbewussten Wesens, über seine eigenen Zustände zu reflectiren und dadurch gewisse Wirkungen auf sich selbst hervorzubringen, beruht unser Werthurtheil über menschliche Charaktere, beruht in letzter Linie Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Statt diesen Stützpunkt einer gesunden Freiheitslehre in der Erfahrung aufzusuchen oder nur in der Form, wie er ihn bei Fichte fand, festzuhalten, zieht Schelling als echter Mystiker lieber den Schritt ins Bodenlose vor, zu welchem allerdings die Kantische Freiheitslehre ein verhängnissvolles Beispiel gegeben[53]). Indem er geltend macht (was innerhalb gewisser Grenzen jede gesunde Ethik muss), dass das Wesen des Menschen seine eigene That, kein Sein, sondern ein Wollen ist, das sich selbst zu etwas macht, gibt er diesem Grundbegriff der Fichte'schen Philosophie eine krankhafte Steigerung mit der Behauptung, dieses schöpferische, charakterbildende Wollen des Menschen sei nichts, was in den Bereich empirischen Menschendaseins fiele: die That, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt werde, gehöre selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie falle ausser alle Zeit und gehe daher dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch, als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reiche das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, indem durch

jene That sogar die Art und Weise seiner Corporisation bestimmt sei [54]).

Schelling selbst scheint die ausserordentlichen Schwierigkeiten gefühlt zu haben, welche diese Begründung des Freiheitsbegriffes begleiten; er nennt sie der „gemeinen Denkweise" unfasslich, beruft sich aber auf die Erfahrung und ein in jedem Menschen mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Trotz der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen nemlich, und obgleich Jeder bei gehöriger Aufmerksamkeit sich gestehen müsse, dass er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut sei, komme sich der Böse z. B. doch nichts weniger als gezwungen vor, sondern thue seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen.

Selbst wenn diese Beobachtung richtiger wäre als sie an sich ist (da vielmehr das Böse sehr oft geradezu als Zwang, als fremde Macht im eigenen Willen empfunden wird), so liesse sich noch sehr fragen, ob sie nicht noch auf ganz andere Weise gedeutet werden könne. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit einer anderen Erwägung Schelling's. Wie oft geschehe es, dass ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeige, von dem vorauszusetzen ist, dass er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und dass gleichwohl bei späterer Schlechtigkeit dieses Menschen Jedermann von seiner Schuld so überzeugt ist, wie er es nur immer sein könnte, wenn jede einzelne Handlung in dessen Gewalt gestanden hätte. Auch hierin steckt eine sehr fragwürdige Behauptung, nemlich die der thatsächlichen Unverbesserlichkeit gewisser Naturen durch alle pädagogischen Mittel; auch hier müsste man, diese Behauptung zugegeben, doch immer noch geltend machen, dass der Schluss auf einen ausserzeitlichen Freiheitsact, als den eigentlichen Träger der Schuld, ein höchst gewagter sei und man ohne Zweifel durch entsprechende Untersuchung des wahren Sinnes der Zurechnung weiter zu kommen vermöge, als durch so bedenkliche metaphysische Auswege.

Aber was vielleicht das Schlimmste ist: die ganze Theorie

lässt das eigentliche Problem vollständig auf dem alten Flecke, wie sich leicht aus dem Wortlaute von Schelling's eigenen Erklärungen zeigen lässt[55]). Er nennt die freie Handlung, welche den Charakter des Menschen gründet, eine absolute, d. h. sie ist so, weil sie so ist; mit andern Worten: sie ist schlechthin und insofern nothwendig. Es muss bemerkt werden, dass das Gleiche auch von der göttlichen Freiheit, beziehungsweise Nothwendigkeit gesagt wird. Beim Absoluten ist diese Identificirung von Freiheit und Nothwendigkeit selbstverständlich und unverfänglich; beim Menschen ist sie ein Widersinn. Denn aus dieser angeblich zugleich freien und nothwendigen Handlung geht entweder ein guter oder ein böser Charakter hervor und es ist darum für den Menschen ziemlich gleichgültig, ob man ihm sagt, den unabänderlichen Charakter, den Du nun einmal hast, hast Du aus der Nothwendigkeit Deiner Geburt und Abstammung, oder aus der Freiheit Deines vorzeitlichen, Dir gänzlich unbewussten Willens[56]). Ein deutlicher Fingerzeig, dass der Freiheitsbegriff überhaupt nur in der Sphäre der Bewusstheit Sinn und Werth hat.

Zugleich muss darauf hingewiesen werden, dass diese Theorie zwei Lehrsätze von der schwerwiegendsten Bedeutung fast ohne Weiteres als selbstverständlich verwendet, und ohne dass auch nur der Versuch gemacht würde, dieselben tiefer zu begründen. Der eine Satz ist die Präexistenz aller Individualgeister, der andere die Lehre von der absoluten Unveränderlichkeit des menschlichen Charakters. Festzustellen, wie sich beide Sätze mit den Voraussetzungen der Schelling'schen Speculation vertragen, erforderte eine specielle Untersuchung, deren Ergebniss wohl kaum sehr zu Schelling's Gunsten sprechen würde. Schon der intelligiblen Freiheit Kant's war von Herbart der Vorwurf gemacht worden[57]), dass sie „alle Bemühungen, bessere Zeiten durch bessere Menschen herbeizuführen, zur reinen Narrheit stemple," weil diese Lehre nach Aufhebung aller Zeitverhältnisse die Wahl aller Personen, die jemals in die Sinnensphäre eintreten werden, als endgültig vollzogen ansehen müsse, ohne die allgeringste Spur oder Möglichkeit eines Einflusses der früher lebenden Menschen auf die späteren. „Keine Zeit, keine Belehrung, kein Beispiel, keine Züchtigung, vermag an der

zeitlosen That, die unsere Schuld wie unser Verdienst bestimmt, das Geringste zu rücken und zu rühren. Wer gläubig seinen Blick gen Himmel richtet, hoffend, der höchste Erzieher werde auf unbekannten Wegen den Einzelnen wie das Ganze zum Bessern und zum Besten lenken, der vergisst, dass die That der Freiheit das Künftig sowie das Ehemals und das Jetzt verschmäht." In alle Ewigkeit ist die Menschheit dem absoluten Zufall preisgegeben.

Gerade eine geschichtliche Weltansicht, auf welche Schelling an anderen Stellen dieser Schrift doch hinausdrängt, wird sich mit diesen Lehren schwer zu befreunden vermögen. Denn im Grunde genommen entspringen dieselben aus der Anschauung, dass es eigentlich kein wahrhaft bedeutungsvolles Geschehen in der Zeit gibt, und stehen deshalb inmitten der Schelling'schen Philosophie wie isolirte Fremdlinge da, während alle diese Ideen ihre bleibende Stelle und volle Verwerthung erst im System Schopenhauer's gefunden haben, welcher gerade der Schrift über die Freiheit die wichtigsten Anregungen verdankt. —

Nicht unbeträchtlich ist auch der Anstoss, welchen diese Theorien Schelling's der theologischen Speculation sowohl innerhalb des Protestantismus als des Katholicismus gegeben haben; eine Thatsache, worauf indessen Plan und Anlage dieses Werkes eben nur hinzuweisen gestatten[58]).

3. Abschnitt.

Hegel.

§. 1. Der absolute Idealismus und die Religion[59]).

Die speculative Reconstruction der Kirchenlehre auf ethischem Gebiet gewinnt ihre vollendetste Gestalt durch Hegel. Bei Baader war das Dogma als solches stehen geblieben und seinerseits als Erkenntnissmittel verwendet worden, indem er sich bemühte, Welt und Wissen nach den Gesichtspunkten zu gestalten, welche das Dogma an die Hand gab. Schelling hatte

die Forderung erhoben, die in den religiösen Ideen geahnte Welt der übersinnlichen Geheimnisse in das volle Licht begrifflicher Erkenntniss zu rücken, Offenbarungswahrheiten zu Vernunftwahrheiten zu erheben; aber seine Gnosis hatte einestheils den religiösen Ideen eine gewisse Gewalt angethan, indem sie dieselben mit naturphilosophischen und kosmogonischen Anschauungen vermengte, anderseits war sie selbst im Symbolischen stecken geblieben, ohne dessen Goldgehalt ganz in Erkenntniss umprägen zu können [60]). Hegel schlägt einen ganz andern Weg ein: er gestaltet unabhängig von allen religiösen Voraussetzungen ein System, welches den gesammten Weltinhalt in eine logische Ordnung bringt und dem erfülltesten Begriffe, nemlich dem sich selbst in allen Momenten seiner Entwicklung überschauenden selbstbewussten Geiste zustrebt. In dieser logisch-dialektischen Entwicklung findet mit dem gesammten Inhalt der Welt und Geschichte auch die Religion ihre Stelle, sie selbst ein sich Entwickelndes, und es zeigt sich, dass sie auf ihrer höchsten Stufe, als christliche Religion, nichts anderes enthält, als jene Anschauung des Universums, welche die Philosophie in ihrem System der reinen Begriffe darstellt, nur in anderer Form, in der Form des Gefühls, der Vorstellung, des reflectirenden Verstandes, mit einem Worte: für alle Menschen. Damit erscheint die von Schelling in der Controverse mit Eschenmayer gestellte Aufgabe als gelöst; es ist die Unmöglichkeit erwiesen, die Philosophie als vollendet anzuerkennen und sie doch anderseits einer Ergänzung durch Glauben bedürftig zu erklären; da eben ihr Wesen darin besteht, in klarem Wissen und anschauender Erkenntniss zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint [61]). Und so vollendet Hegel auch, nach einer gewissen Richtung wenigstens, die Aufgabe des romantischen Geistes, indem er, die Einseitigkeit der Aufklärung ergänzend, die innere Vernünftigkeit im religiösen Denken nachzuweisen unternimmt.

In der Philosophie, erklärt Hegel, erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewusstsein aus. In der Philosophie, welche (eigentlich) Theologie ist, ist es einzig darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen [62]). Wie wenig also auch die absolute Idee Hegel's mit dem patriarchalischen

Gott der christlichen Theologie zu thun haben mag: die Grundanschauung aller christlich-religiösen Ethik, dass die Macht Gottes sei Alles in Allem, ist bei Hegel so lebendig, wie bei Fichte, Krause und Schelling, und sie fliesst bei allen diesen Denkern nicht aus einer neben dem System einherlaufenden religiösen Ueberzeugung, sondern aus der innersten Quelle, dem principiellen Hauptgedanken der Systeme selbst. Ihnen allen erscheint das Göttliche, die Substanz, die Idee, als die eine, im höchsten Sinne allein wirkliche, Alles gestaltende, über alles Einzelne übergreifende Macht, von deren Lebensodem auch Alles, was an sittlicher Grösse unter den Menschen hervorwächst, abhängig ist[63]). In diesem Sinne hatte es Fichte als das Wesentliche jedes religiösen Systems oder Symbols bezeichnet, dass es überhaupt etwas Uebersinnliches und über alle Natur Erhabenes gebe, dass es Bestimmung des Menschen sei, Leben und Werkzeug des Ueberirdischen zu werden. Wer von dieser Ueberzeugung nicht durchdrungen sei, der könne nicht Mitglied einer Kirche sein: diese selbe Ueberzeugung sei aber auch der Inhalt des sittlichen Bewusstseins und aller Philosophie[64]).

So ist auch für Hegel die ganze Philosophie nichts anderes, als Beweis und Darlegung der Wahrheit, um welche sich auch das ganze Christentum dreht: „Der Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur; dass die Natur, das Anderssein, an sich göttlich ist, und dass der endliche Geist theils an sich selbst das ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt." — „Der Mensch," so lautet der höchste Ausdruck, in welchen Hegel's Religionsphilosophie den Gehalt des Christentums übersetzt, „der Mensch weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selber weiss. Dies Wissen ist Selbstbewusstsein Gottes; aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen; und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott; der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst"[65]). Dieses Wissen hat in der Religion nicht die reine begriffliche Form des Gedankens, sondern die des Gefühls und der Vorstellung: die Vorstellung wird insbesondere häufig als Dasjenige genannt, wodurch sich

die Religion von der Philosophie unterscheide. Ihr Inhalt ist der höchste und speculativste, die Form noch nicht völlig adäquat[66]).

§. 2. Philosophische Deutung der christlichen Dogmen.

Es ist eine vielverhandelte Frage, wie weit die speculative Deutung, welche Hegel den christlichen Glaubenswahrheiten gegeben hat, dem wahren Sinne des Dogmas gerecht werde, und ob nicht von ihr in allzu hohem Grade gelte, was Hegel selbst von der neutestamentlichen Hermeneutik in Beziehung auf das Alte Testament sagt: „Der Geist macht daraus, was er will.“ Diese Frage kann uns hier nicht berühren. Einerlei, ob dogmatisch und historisch correct oder nicht; indem Hegel in den ethisch so tiefgreifenden Symbolen des Christentums speculative Wahrheiten nachzuweisen unternimmt, müssen wir in diesen seinen Deutungen selbst wichtige Winke in Betreffs der Fassung erblicken, welche seine Philosophie gewissen Problemen zu geben wünschte. Und in diesem Sinne bietet die speculative Behandlung der christlichen Grundbegriffe durchaus die specielle Bestätigung für das oben einleitend Bemerkte. Dreieinigkeit, Sündenfall, Menschwerdung, Erlösung und Heiligung, mit allem geschichtlichen Stoffe, der sie als Begriffe umgibt, stellen in ihrer Verkettung durch die christliche Heilslehre eben nichts anderes dar, als vorstellungsmässige Einkleidung dessen, was das grosse Grundthema der Hegel'schen Philosophie bildet: die Epiphanie des Geistes. Die Entzweiung zwischen Natur und Geist im Menschen, auf der die Erfahrung des Bösen beruht, das Verständniss, dass die Natürlichkeit für den Geist doch keine äusserliche Nothwendigkeit, sondern dass dies Moment der unmittelbaren Existenz im Geiste selbst enthalten ist (Incarnation), die Gewissheit, dass göttliche und menschliche Natur an sich nicht verschieden sind: dies Alles sind ebensowohl religiöse als philosophische Wahrheiten. Die Geschichtserzählung von Gottes Menschwerdung, seinem Leben im Fleische und Sterben, ist nichts anderes als eine sinnlich anschauliche Darstellung

dessen, was der Mensch, was der Geist ist. Indem Gott Mensch wird, stirbt und aufersteht, begreift die noch nicht zum speculativen Denken gelangte Menschheit die ewige Geschichte, die ewige Bewegung Gottes selbst; jene Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, anderseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist wird. In dem Glauben des Christen an die durch Jesu Opfertod objectiv vollzogene Versöhnung spiegelt sich jene optimistische Grundüberzeugung des Panlogismus, welche das Böse als an sich überwunden weiss und in aller Geschichte nur den fortlaufenden Triumph der Idee, das fortschreitende Einswerden des Geistes mit der Wirklichkeit erblickt. Zu dem Ende aber, dass das Böse, die nicht von der Idee durchleuchtete Natur, auch an und für sich überwunden werde, hat das Subject nur seinen Willen gut zu machen: so ist das Böse, die böse That verschwunden. Dies ist das Geschäft der Kirche, dass die Erziehung des Geistes immer innerlicher, die Wahrheit mit seinem Selbst, mit dem Willen des Menschen identischer, sein Wollen sein Geist wird. Und es entspricht völlig dieser Auffassung, welche in der Thätigkeit der Kirche nur eine Mitarbeit oder Vorarbeit zu dem erkennt, was auf der höchsten Stufe und für die geistig Reifsten durch die Philosophie geleistet wird, und anderseits in der Lehre der christlichen Theologie über die Kirche den vorstellungsmässigen Ausdruck für dasjenige, was die Philosophie als den innersten Kern der welthistorischen Entwicklung der Menscheit zu erkennen lehrt — es entspricht völlig dieser Auffassung, wenn Hegel auch die alte Frage über das Verhältniss der Freiheit zur Gnade streift und in der Formel entscheidet: „Das Thun im Glauben an die an sich seiende Versöhnung ist einerseits das Thun des Subjects, anderseits das Thun des göttlichen Geistes; der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjecte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäss, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjectes Geist; in diesem Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit; thut sie ab, entfernt sie. In der höchsten Idee jedoch ist die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst[67]).

Daraus ergibt sich nun das doppelte Verhältniss des philosophischen Elements bei Hegel zum religiösen.

Das philosophische Denken, als die höchste Manifestation des Geistes, steht der Religion mit voller innerer Freiheit und Selbständigkeit gegenüber; die Religion ist für Hegel geradeso wie für den Positivisten und Freidenker etwas durch den Gedanken zu Ueberwindendes; die Welt der Gefühle und Bilder, die sie gibt, muss in die Form des Begriffes gefasst werden und darf nicht als solche stehen bleiben. Dies ist freilich eine Forderung nur für die, die es angeht; keine Norm für die Masse der Menschen. Der Philosoph denkt, was die Uebrigen fühlen und vorstellen. „Die Philosophie ist insofern ein abgesondertes Heiligthum und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat." Es kann nicht die unmittelbare Sache und Angelegenheit der Philosophie sein, alle Menschen zu Philosophen zu machen; sie muss es jedem Einzelnen überlassen, wo er seine Stellung nehmen wolle, in der Sphäre des Begriffs oder der Vorstellung. Sie kann aber auch nicht daran denken, den ganzen historisch ausgebildeten Kreis von Vorstellungen, welcher das Gefäss der christlichen Religion ist, als werthlosen Plunder über den Haufen zu werfen; sondern sie soll die Bedeutung und Wahrheit der Bestimmungen aufzeigen, in welchen die christliche Religion den geschichtlich bewährten Ausdruck ihres geistigen Gehalts für das vorstellende Bewusstsein gefunden hat.

§. 3. Hegel's Verhältniss zu den Vorgängern.

In diesem Sinne trägt Hegel's Religionsphilosophie, obwohl sie mit vollem Nachdruck das unvollkommene, vorstellungsmässige Wissen der Religion, des Dogmas, hinter die Philosophie stellt, doch im Gegensatze zur Aufklärung eine apologetisch-restaurative Tendenz. Und hiemit ist zugleich der Unterschied ausgesprochen, welcher bei aller engen Verwandtschaft zwischen Fichte und Hegel in Bezug auf das religiöse Problem besteht, und Veranlassung gibt, die Ideen Hegels den

Versuchen speculativer Reconstruction der Kirchenlehre zuzuzählen. Für beide sind Leben und Sittlichkeit im letzten Grunde nur Wesensentfaltung, Selbstdarstellung des Göttlichen in individuellen Geistern, die Religion Ahnung und Gefühl dieses Zusammenhanges, der sich dem denkenden Geiste als reiner Begriff darstellt. Auch für Fichte ist die Religion oder, richtiger gesagt, die bestimmte Form eines religiösen Glaubens, das Symbol, nur Vorstufe: der absolute Begriff kommt irgendwo in einem sittlichen Bewusstsein auf eine unbegreifliche Weise, genialisch, als Offenbarung zum Durchbruch, und wird verstanden von den Andern, so gut es geht, soweit der sittliche Sinn bei den Empfangenden entwickelt ist. Mit andern Worten: jedes Symbol ist ein Nothsymbol; es enthält immer nur dasjenige, was auf einer gewissen Stufe für Alle gültig und verständlich sein kann. Ebenso unterliegt es für Fichte keinem Zweifel, dass die Philosophie die gesammte sittliche Erkenntniss als den möglichen Inhalt aller Offenbarungen, aller Symbole und alles Kirchenglaubens in organischer Einheit und vollendeter Klarheit enthalte; dass die Philosophie höchste Richterin und Alles, was ihr widerspricht, irrig sei und durch den Fortschritt allmählich aufgegeben und losgelöst werden müsse[68]. Bis hieher gehen beide Denker Hand in Hand; aber hier beginnt auch der Gegensatz. Für Fichte scheint es (mit Ausnahme etwa des reinen johanneischen Christentums) kein Symbol gegeben zu haben, in welchem er den zureichenden, obschon anders geformten Ausdruck der philosophischen Wahrheit gefunden hätte, während er die Lehre der Philosophie über das Uebersinnliche als den reinen, lauteren Glauben bezeichnet, zu welchem hinauf alle Kirchenlehre und alles Symbol im Laufe der Zeiten gehoben werden müsse, und diese beständige Läuterung und Vervollkommnung des Symbols einen Hauptzweck der Kirche nennt. Bei Hegel fehlt dieser Gedanke einer fortgehenden Vermittlung zwischen Religion und Philosophie, Symbol und Wissenschaft. Das Christentum als die absolute Religion, der Panlogismus als die absolute Philosophie, stehen in gewissem Sinne gleichberechtigt neben einander; die Religion bleibt auf ihrem Gebiete das Höchste: die Philosophie stellt sich nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe.

§. 4. Religion und Staat[69]).

Und hieraus ergibt sich zugleich das Verhältniss, in welches Hegel die Religion zu der im Staate erscheinenden Sittlichkeit setzt. Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntniss, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache beschäftigt, an der Alles hängt, enthält sie die Forderung, dass Alles auch in dieser Beziehung gefasst werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erhalte. Dies gilt auch von Staat, Gesetzen und Pflichten; denn auch sie sind in ihrer Wirklichkeit ein Bestimmtes, das in eine noch höhere Sphäre, nemlich die des absoluten Geistes, als seine ideelle Grundlage übergeht. In welchem Sinne die Religion so die Voraussetzung für das Sittliche überhaupt und insbesondere auch für den Staat enthalte, ist oben bereits ausgesprochen worden. Aber nichts läge Hegel ferner[70]), als aus diesem Verhältniss ideeller Ueberordnung der Religion nun die Sittlichkeit selbst genetisch ableiten zu wollen. Vielmehr geht ihm umgekehrt die wahrhafte Religion und Religiosität nur aus der Sittlichkeit hervor: die denkende Sittlichkeit streift die Zufälligkeit und die Gegensätze, welche dem sittlichen Wesen der einzelnen Volksgeister anhaften, ab und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes als der ewig wirklichen Wahrheit, in welchem die Vernunft frei für sich ist, Nothwendigkeit und Natur nur seiner Offenbarung dienen und Gefässe seiner Ehre sind. Darum lobt Hegel auch ausdrücklich Kant, weil er den Glauben an Gott als von der praktischen Vernunft ausgehend betrachtet habe. Denn den wahren Inhalt des Gottesbegriffes biete weder ein Sein, noch irgend eine zweckmässige Thätigkeit (wie im kosmologischen und physikotheologischen Beweise), sondern der Geist, dessen absolute Bestimmung die wirksame Vernunft, der sich selbst bestimmende und realisirende Begriff, mit einem Worte: die Freiheit ist. Den Inhalt der Sittlichkeit als eines Concreten aus der Religion ableiten wollen, hiesse demnach, nur das Abstract-Gute wollen und die Bestim-

mung dessen, was gut ist, der Willkür überlassen. Damit wäre der gewaltige Erfolg, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet, die Darstellung eines Innern im Aeussern, die Einbildung der Vernunft in die Realität, wieder fraglich gemacht und der im Staate durch Unterschiede, Gesetze und Einrichtungen zur Organisation einer Welt entwickelte sittliche Geist der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben.

Aber auch die Kehrseite darf nicht übersehen werden. Es ist, sagt Hegel, der ungeheure Irrtum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren, Sittlichkeit und Religion, Staat und Kirche, als von einander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegen einander ansehen zu wollen. Das Verhältniss der Religion zum Staate ist so betrachtet worden, als ob dieser schon für sich aus irgend einer Macht und Gewalt existire und das Religiöse als das Subjective der Individuen zu seiner Befestigung als etwas Wünschenswerthes hinzukommen, ebensogut er auch fehlen könne, weil die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung, auf ihrem eigenen Grunde feststehen. Aber schliesslich haben doch die Grundsätze der Vernunft in Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiösen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewusstsein der absoluten Wahrheit, und darum ist es für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit in Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umändern, Revolution ohne Reformation machen zu wollen.

Die Wahrheit, welche Hegel in diesen Sätzen ausspricht, reicht aber weiter als er beabsichtigt. Hegel hatte zunächst die katholische Religion im Auge gehabt, und was er andeutet wird vollauf bestätigt durch die unermesslichen Schwierigkeiten, welche wir diesen stehengebliebenen Rest des Mittelalters überall der modernen Staatsidee bereiten sehen. Er hatte ihr in Gedanken das protestantische Princip, als die Einerleiheit des religiösen und des sittlichen Gewissens gegenübergestellt, und in dem Sinne, wie Hegel den Protestantismus verstand, gewiss mit Recht. Aber auch der Protestantismus war weder damals noch ist er heute überall dasjenige, was die Religionsphilosophie Hegel's in ihm erblickt: die Fähigkeit, auch die

Religion der Kritik des Gedankens zu unterwerfen und sich nur in einem von ihm als vernünftig anerkannten Inhalt des Glaubens wiederzufinden. Die Forderung, die Religion zu reformiren, wenn man den Staat neugestalten will, konnte und musste sich vielfach auch auf ihn beziehen. Und darum gilt auch jener Vorwurf der Thorheit allen Richtungen des Liberalismus in unserem Jahrhundert: sie alle kranken an dem Erbübel, gesetzliche Zustände schaffen zu wollen, welche die höchsten Anforderungen an die sittliche Reife der Individuen stellen, und sich um die inneren Ueberzeugungen und die praktische Weltanschauung der Menschen nicht zu bekümmern; den Bürger zu befreien und den Menschen in der Führung der Kirche oder ohne jede Führung, ohne jede ideale Ansicht über seinen Zusammenhang mit der Welt, dahinleben zu lassen.

Man hat die Kirchen befehdet, und über sie declamirt, aber ihnen im Stillen als einem unentbehrlichen Bundesgenossen die Hand gedrückt und sie gewähren lassen; man hat die Philosophie gepriesen, aber, wenn man unter sich war, sich über sie lustig gemacht und sie zu Gunsten einer sogen. naturwissenschaftlichen Weltansicht um ihren legitimsten Einfluss zu bringen gesucht. Die Folgen dieses Irrtums beginnen heute selbst den blödesten Augen offenkundig zu werden in den tiefgreifenden sittlichen Schäden unserer Cultur, in dem mächtigen Umsichgreifen kirchlicher Macht und kirchlicher Ideen, und der gänzlichen Wehrlosigkeit, mit welcher der Staat diesen Dingen gegenübersteht. Nur langsam bricht sich wieder die bessere Einsicht Bahn, dass eine Fülle von aufeinandergeschichtetem Wissen noch nicht Bildung ist, und dass weder die Wunderthaten der Elektricität noch die Geheimnisse der chemischen Synthese uns vor der kläglichsten Befangenheit und dem kindischesten Obscurantismus zu schützen im Stande sind wenn es an einer gesunden und in gewissem Grade wenigstens volkstümlichen Philosophie gebricht, welche die moderne Wissenschaft zur Totalität einer Weltanschauung erweitert und die speculativen Voraussetzungen der Religionen durch zeitgemässere Ideen zu ersetzen sucht.

VI. Capitel.

Ausgleich zwischen Idealismus u. Naturalismus.

Schleiermacher[1]).

1. Abschnitt.

Die principiellen Grundlagen.

§. 1. Entwicklung des Standpunktes.

Will man die Stellung Schleiermacher's zu der nachkantischen Ethik kurz bezeichnen, so wird man sagen dürfen, er erfasse und löse die Aufgabe, welche Schelling's Identitätssystem gestellt, aber unvollendet gelassen hat: die Sittlichkeit des Menschen aufzuzeigen als Theil und Glied jenes Wechsellebens, das Natur und Geist, die beiden Pole alles Seins, mit einander führen[2]). Schelling streift an dieser Aufgabe immerfort vorbei: erst schiebt sich das erkenntnisstheoretische, dann das naturphilosophische Interesse in den Vordergrund; auch wo er ethische Fragen berührt, kommt es nicht zur vollen Selbständigkeit[3]). Zunächst fast nur als Interpret Fichte's erscheinend, geräth er später, nach Ausbildung des Identitätssystems, völlig in den Zauberkreis Spinoza's, die Grundgedanken von dessen „Ethik“ geistvoll reproducirend, aber wieder keine eigentümliche Theorie gestaltend. Noch später endlich wendet sich Schelling's Thätigkeit ganz überwiegend jenen Grenzpunkten

zu, wo Theologie und Philosophie, Metaphysik und Ethik sich berühren [4]), und lässt über diesen allgemeinsten Problemen die specielleren Aufgaben der Ethik als solcher im Stich. Gleichwohl ist es Schelling gewesen, welcher das Thema der Ethik Schleiermacher's zuerst ausgesprochen hat. Die Abhandlung vom Ich als Princip der Philosophie a. d. J. 1795 enthält den merkwürdigen Satz [5]): „Der letzte Endzweck des Ich ist, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen; in der Natur Ich, im Ich Natur hervorzubringen." Hierin liegt Schleiermacher's Ethik im Keime.

Aber die Durchführung dessen, was in diesem Gedanken Schelling's angedeutet ist, gehört einer späteren Zeit Schleiermacher's an; beim Beginn seiner Entwicklung steht Schleiermacher ebenso wie Schelling unter dem übermächtigen Einflusse Fichte's. Die „Monologe" [6]), mit welchen Schleiermacher das neue Jahrhundert begrüsste und seine eigene Lebensaufgabe fixirte, athmen an vielen Stellen den Geist der Fichte'schen Sittenlehre auf das Unverkennbarste [7]), verrathen aber gleichwohl eine weit selbständigere Individualität als wir sie bei Schelling finden. Der unbedingt auf sich selber ruhende Werth des Geistes, welcher die Welt erst schafft, die Verwirklichung unserer Freiheit als unseres einzig wahren Eigentums und echten Glückes [8]), gilt Schleiermacher wie Fichte als Grundlage und Ziel der Ethik: immer mehr zu werden, was Ich bin, jede besondere Handlung als Entwicklung dieses einen Willens zu gestalten, alles, was die Welt sonst an Wohl und Wehe bietet, diesem Ziel unterzuordnen oder darauf zu beziehen, im Genusse der Ewigkeit und Seligkeit schon hienieden [9]). Auch hier ein mächtiger Gestaltungsdrang, der sich im gegenwärtigen Geschlechte fremd und vielmehr als prophetischen Bürger einer späteren Welt fühlt, als Verschworenen für die bessere Zeit [10]); auch hier das tiefe Gefühl, dass meine Freiheit wahrhaft lebendig werden kann nur in der Freiheit der mich umgebenden Vernunftwesen, ausbrechend in eine so herbe Klage über die Zerstückelung der Kräfte und die Knechtung der Geister an's Materielle, wie sie uns aus Fichte's „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" entgegentönen [11]).

Nur in Einem bereichern die Monologe Fichte's sittliche

Weltansicht, indem sie das „reine Ich“, dessen Darstellung im Empirischen Aufgabe der Sittlichkeit ist, aus der abstracten Vernunftform zur Individualität erheben [12]. Darstellung der Menschheit im eigenen Handeln, aber nicht als die Gleichheit des Einen Daseins, sondern auf eigene Art, in eigener Mischung der Elemente: das ist es, was Schleiermacher ausdrücklich der Meinung entgegenstellt, als gebe es nur Ein Rechtes für jeden Fall, als müsse das Handeln bei Allen dasselbe sein.

Andere Fragen der allgemeinen Lebensansicht über Schicksal und Glück, Jugend und Alter, Tod und Unsterblichkeit greifen in das Ganze mit ein: es sind Bekenntnisse einer edlen Seele, auf deren Ueberzeugungen zwar gewisse Theorien nicht ohne Einfluss geblieben sind, welche sich aber selbst nicht in der Form einer Theorie darstellen, und alles, was an lehrender Absicht in ihnen etwa vorhanden sein mag, nach Kräften verbergen, während Fichte's populäre Schriften eine scharf ausgeprägte Theorie mit allen rhetorischen Mitteln zu einer gemeinsamen Ueberzeugung zu gestalten sich bemühen. Eben darum bilden diese Arbeiten eine unentbehrliche Ergänzung zu seinem System der Sittenlehre, das durch sie erst Farbe und volles Leben empfängt, während die Monologe eigentlich nur als Denkmal der Entwicklungsgeschichte Schleiermacher's Bedeutung haben. Denn auch als ethische Erbauungsschrift, als welche sie in gewissen Kreisen gewirkt haben mögen, stehen sie mit ihrer ausgeklügelten und verkünstelten Ausdrucksweise weit hinter dem eindringlichen Pathos und der natürlichen Grösse Fichte'scher Lehrreden zurück [13].

Es ist nicht Aufgabe dieser Darstellung den inneren Entwicklungsgang Schleiermacher's zu verfolgen, welcher von der ethischen Weltansicht der Monologe zu dem System der Ethik führt. Zwischen dem ersten uns erhaltenen Entwurf a. d. J. 1805, welcher das Gerüste und die Hauptgedanken dieses Systems, wenn auch nach Inhalt und Form noch unvollendet, aufweist [14] und den Monologen liegen die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ a. d. J. 1803, eine umfangreiche kritische Vorstudie zum System, und vielfach, namentlich aber in dem Abschnitt „von den formalen ethischen Begriffen“, der späteren Behandlung präludirend [15]. Diese hat

es allerdings niemals zu einer abgeschlossenen litterarischen Form gebracht: ausser einer Anzahl akademischer Abhandlungen besitzen wir nur Entwürfe und Aufzeichnungen für Vorlesungen aus sehr verschiedenen Zeiten, welche erst nach Schleiermacher's Tode vor die Oeffentlichkeit getreten sind[16]. Darum ist auch die Wirkung der Schleiermacher'schen Gedanken auf die deutsche Ethik in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts nur eine beschränkte geblieben; aber zur Abrundung des reichen Gedankensystems, das diese Entwicklung vor uns aufrollt, sind sie gleichwohl unentbehrlich.

§. 2. Das Sittliche als Wechselwirkung von Natur und Vernunft[17].

Die Ethik wird von Schleiermacher definirt als die wissenschaftliche Erkenntniss eines immer schon angefangenen aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft, einer der Stärke nach fortschreitenden, dem Umfange nach sich ausbreitenden Einigung beider, eines Weltwerdens von der Vernunft aus[18].

Unter „Natur“ versteht Schleiermacher das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, d. h. gewusstes; unter „Vernunft“ das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als wissendes. Beides in einem Alles in sich schliessenden Organismus vereinigt gedacht, ist die Welt. Bloss Dynamisches und bloss Mechanisches ist nur zu denken vor der Welt, und reiner Stoff oder reiner Geist nur ausser der Welt, welches aber ebensoviel ist, als nirgends[19].

Die Ethik übernimmt diesen Gegensatz und die unaufhebliche Beziehung zwischen seinen Gliedern aus der Dialektik als der höchsten und allgemeinsten Wissenschaft und stellt ihn innerhalb des Organismus der Gesammtwissenschaft auf eine bestimmte Weise dar[20]. Ihr Gegenstand ist ein Handeln der Vernunft auf die Natur, oder die Erkenntniss des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist, und zwar in speculativem Sinne, indem sie die allgemeinen, gleichbleibenden und wesentlichen Momente dieses Processes herausgreift, während die Geschichtskunde demselben in seinen einzelnen Stadien erzählend und

beschreibend folgt. Sie steht zur Geschichte in demselben Gegensatz wie die Physik zur Naturkunde; indem sie nicht wie diese das Besondere erzählt, wie es als solches ist und wird, sondern die Art und Weise beschreibt, wie es aus dem Allgemeinen wird [21].

Es springt in die Augen und ist auch von jeher bemerkt worden [22], dass diese Bestimmung des Ethischen viel zu weit ist und vielmehr Philosophie der Geschichte als Ethik bezeichnet; dass sie in dem Bestreben, gewisse Einseitigkeiten der rein imperativischen Ethik zu überwinden, eine der werthvollsten Errungenschaften Kant's, die Erkenntniss des Willens als des alleinigen Gegenstandes sittlicher Beurtheilung, von der noch die Monologe voll waren, sogut wie preisgegeben hat. Denn jenes gesammte System von Einwirkungen der Vernunft auf die Natur, wie es uns die Geschichtswissenschaft, etwa als Culturgeschichte der Menschheit, darstellt, wird keineswegs dadurch zum Gegenstande der Ethik, dass an Stelle der bloss erfahrungsmässigen, bloss erzählenden und schildernden Behandlung die speculative tritt, sondern durch eine Veränderung des Gesichtspunktes, indem die richtige Betheiligung des Willens und Charakters an jenem Inhalt aufgezeigt und die Anleitung gegeben wird über die Beschaffenheit des in diesem Processe der Rationalisirung zu Tage tretenden Willens ein Werthurtheil zu fällen. Alle Cultur ist ein Handeln der Vernunft auf die Natur; aber unter diesem Begriffe fassen wir zahlreiche Thätigkeiten zusammen, die nur insoferne Gegenstand der Ethik sein können, als wir die in ihnen sich ausdrückende Gesinnung in's Auge fassen. Schleiermacher wollte Kant's formalistisch leerem Begriffe eines guten Willens entrinnen, der abgesondert von allen Zwecken nur in der Achtung vor einem allgemeinen Gesetze seine Güte bethätigt; er hat, indem er das Sittliche als Darstellung eines Vernunftgehaltes im Natürlichen fasste, insbesondere den wichtigen, von der rein idealistischen Ethik geradezu geächteten Begriff der sittlichen Güter wieder zu Ehren gebracht; aber er hat in diesem Bestreben auch dem Begriffe der Ethik eine Ausdehnung gegeben, welche denselben zu verflüchtigen droht. Denn es bleibt die Frage unbeantwortet, welches Ineinander

von Natur und Vernunft denn nun das Sittliche sei; es fehlt jede genauere Bestimmung der sittlichen Norm, da die Sphäre der beiden Begriffe Natur und Vernunft eine so weite ist, dass nicht nur jede menschliche Thätigkeit als ein Zusammenwirken beider aufgefasst werden kann, sondern ebenso das objective Handeln der Natur in der blinden Weisheit ihrer organischen Schöpfungen. Auch die spätere Behandlung des Pflichtbegriffes beseitigt diesen Mangel nicht.

Setzt man dagegen in die von Schleiermacher aufgestellte Formel statt des zu unbestimmten Begriffes „Vernunft" die bestimmtere Bezeichnung „Naturwerden des vernünftigen Willens durch Freiheit" ein, so gewinnt man wenigstens einen Ausdruck für das subjectiv-formale Moment des Sittlichen. Der grundlegende Theil von Schleiermacher's Ethik gibt dann eine Darstellung des sittlichen Processes, welcher als Theil des allgemeinen Lebens vom Standpunkte reflectirender Weltbetrachtung aus erscheint. Und hierin liegt ein entschiedener Vorzug seiner Formel: sie lässt in der Bestimmung des Sittlichen den Begriff der Relativität zu, da ja selbstverständlich das geforderte Ineinander von Natur und Vernunft für jede Periode ein anderes sein muss und verweist auf die Sittengeschichte, welche den absoluten Moralbegriffen anderer Schulen meist wie ein Räthsel gegenübersteht.

Schleiermacher's Ethik bildet insoferne eine natürliche Ergänzung zu jenen Systemen, welche im Sittlichen nur das reine Sollen, nur ein Nochnichtgewordenes erblicken. Diese Form hat für die wissenschaftliche Construction der Ethik nur insoweit Berechtigung, als die Vernunft noch nicht Natur und die Natur noch nicht Vernunft geworden ist. Wo sie ausschliesslich angewendet wird, da erscheint alles wirkliche Sein der Vernunft als ein für die Sittenlehre Nichtseiendes, jedes Glied der Reihe nur in seiner Differenz von dem unendlichen letzten; und indem so weder der positive Factor, noch das allmähliche Verschwinden des negativen ausgedrückt wird, kommt auch kein reales Wissen zu Stande. Dagegen schildert die wissenschaftliche Darstellung der Ethik im Sinne Schleiermacher's, die thatsächliche Wirksamkeit der Vernunft auf unsere eigene und die umgebende Natur, welche mit dem Anfange der

Menschengeschichte selbst begonnen hat und erst mit dem Ende derselben ihren Abschluss erreichen kann[23]). In anderer Wendung einen Gedanken, welcher schon als das Hauptthema der Ethik Schiller's bezeichnet worden ist. In der Unschuld (Natur) ist die Sittlichkeit noch unbewusst; in der Tugend wird sie wieder unbewusst; in ersterer ist die Natur sittlich, in letzterer die Sittlichkeit natürlich.

Gegenstand der Ethik ist also nicht ein an irgend welchem Punkte eintretender unbedingter Gegensatz des Vernünftigen zum Natürlichen, sondern eine Entwicklungsreihe zwischen zwei Punkten, welche als solche beide ausserhalb des Sittlichen fallen. Der eine ist eine Einigung von Vernunft und Natur, welche in der Ethik nirgends ausgedrückt, sondern immer vorausgesetzt wird, der andere eine solche, auf welche überall hingewiesen wird. Jene ist das als ursprüngliche Kraft gegebene Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur im menschlichen Organismus, wovon alles Handeln der Vernunft im ethischen Sinne ausgeht, ohne dass es selbst ethisch begriffen werden könnte. Diese aber wäre ein Zustand, worin es keines Handelns der Vernunft und keines Leidens der Natur weiter bedarf, d. h. das Setzen einer Natur, welche ganz Vernunft, und einer Vernunft, in welcher alles Natur geworden ist, oder des seligen Lebens, so dass jedes theilweise Ineinandersein beider auf dieses, als seine Vollendung hinweist[24]).

§. 3. Der sittliche Process und seine Momente.

Hält man diese Beziehung des sittlichen Processes auf den physischen, diese Identität beider fest, so ergibt sich aus der Betrachtung der Grundformen des Lebens überhaupt der Typus des sittlichen Lebens. Alles Leben beruht auf den Gegensätzen abgeschlossenen Daseins und der Gemeinschaft mit dem Ganzen; Gemeinschaft aber bedeutet ein Insichaufnehmen und Aussichhervorbringen. Auf höheren Stufen steigt jenes zur Wahrnehmung, dieses zur Erzeugung; im vernünftigen Leben ist jenes ein Erkennen, dieses ein Darstellen; die Zeugung nur ein Darstellen der Natur, die Kunst ein Darstellen der Idee.

Diese Wechselwirkung von Erkennen und Darstellen ist die Oscillation des sittlichen Lebens; keines von beiden kann ohne das andere gedacht werden [25]).

Schleiermacher bezeichnet diesen Gegensatz durch die Ausdrücke „Symbol“ und „Organ“. Dasjenige, worin ein anderes erkannt wird, nennt Schleiermacher dessen Symbol; und da im sittlichen Verfahren die Vernunft in's Unendliche sich dasjenige ausbildet, worin sie erkannt werden kann, so ist ihre sittliche Thätigkeit eine symbolisirende. Organ nennt Schleiermacher das Aeussere des Handelns, dasjenige womit gehandelt wird. Insofern nun die Vernunft im sittlichen Handeln zwar als das allein ursprünglich Thätige, d. h. als Princip, erscheint, aber durchaus nicht rein für sich handelnd, sondern überall nur kraft ihrer schon bestehenden Einigung mit der Natur, also mittels dieser — insofern ist das im Begriff des Sittlichen ausgedrückte Ineinander von Natur und Vernunft zu denken als ein Organisirtsein der Natur für die Vernunft, und die fortschreitende Einigung der Natur mit der Vernunft als ein organisirendes Verfahren.

Es ergibt sich aus diesen Bestimmungen im Zusammenhang mit der oben dargelegten Anschauung vom Wesen des Sittlichen überhaupt, dass diese beiden Thätigkeiten nicht ein dem Gegenstande nach verschiedenes Gebiet bilden und in der Wirklichkeit des Lebens nicht absolut getrennt sein können.

Jede von beiden Thätigkeiten begreift Alles unter sich; jedes Resultat der einen kann auch auf die andere bezogen werden, da jede mittelbarer Weise zugleich auch die andere ist. So ist z. B. der Verstand, obwohl zunächst und an sich Symbol, doch auch Organ; und der Trieb zwar zunächst Organ, aber auch Symbol. Denn im Triebe ist erkennbar ein Wirken der Vernunft und der Verstand wirkt im Erkennen auf die Natur. Man kann demnach dies ganze Wechselverhältniss allgemein ausdrücken und sagen: Symbol ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur gesetzt ist; Organ jedes, sofern darin ein Handelnwerden auf die Natur liegt; jedes also Beides auf ungleiche Weise [26]).

Der sittliche Process ist daher nur richtig zu verstehen als

Wechselverhältniss. Denn da ein erstes Hineintreten der Vernunft in die Natur nirgend stattfindet, so muss überall ein System von Organen ursprünglich gegeben sein; aber dieses selbst muss schon vor aller Thätigkeit der Vernunft angehören, und also sie auch erkennen lassen. Aus demselben Grunde kann man sagen, es müsse überall schon Symbolisirtes gegeben sein und dieses, sofern alles Symbolisiren in der sittlichen Thätigkeit liegt, als aus Vernunftthätigkeit entstanden angesehen werden[27]. Es ist daher überall das Eine nur sofern als das Andere ist; und zugleich enthält jede Seite den gleichen Gegensatz selbst wieder in sich. Denn betrachtet man die sittliche Thätigkeit unter dem Gesichtspunkt des Organisirens, so ist in Allem etwas vorsittlich Gewesenes d. h. Angeerbtes und etwas sittlich Gewordenes d. h. Angeübtes; betrachtet man sie aber unter dem Gesichtspunkt des Symbolisirens, so muss in Allem, was Symbol ist, dasjenige unterschieden werden, vermöge dessen es auf einer früheren Thätigkeit beruht, d. h. der Reiz, und dasjenige, vermöge dessen Anderes aus ihm hervorgeht, die Willkür.

Hiemit also erfährt unsere Auffassung des Sittlichen eine Bereicherung durch neue wichtige Kategorien. Aller Fortschritt des sittlichen Lebens beruht auf der ausgleichenden Beziehung zwischen Angeerbtem und Angeübtem. Sie ist es, welche den Menschen von den Thieren unterscheidet. Bei diesen ist völlige Uebereinstimmung zwischen der Organisation und der äusseren Natur; daher auch die Entwicklung ihrer organischen Fertigkeiten, sich selbst überlassen, mit der Entwicklung ihrer Natur geschlossen ist, reine Fortsetzung der Erzeugung und dem Gebiete der Anerbung angehörig. Bei dem Menschen dagegen nehmen sie noch zu, wenn die Natur längst im Stillstand ist, und widerstehen noch, wenn sie schon im Verfall begriffen ist. Im Menschen ist die Bedeutung des Angeerbten und Angeübten unzertrennlich. Denn indem jedem Menschen seine Organe angeboren werden, tragen sie schon in sich, was aus der Uebung der vorangegangenen Geschlechter im Grossen sowohl als im Einzelnen hervorgegangen ist. Und wenn man das Ungeübte der einzelnen Functionen mit einander vergleicht, so ist der Unterschied mitbegründet im Angeerbten[28]. Es

ist also die Wiederholung der früheren Generation in der späteren das Thierische, das die angeerbten Schranken Darstellende. Die Uebung dagegen stellt das Werk der an sich unendlichen d. h. über alles Gegebene, Fertige wieder hinausstrebenden Vernunft dar, und für sie gibt es keine anderen Grenzen als die der sittlichen Thätigkeit überhaupt gesteckten, welche schon oben als solche bezeichnet worden sind: nemlich die vollzogene gänzliche Organisirung der Vernunft.

Die Seite des Symbolischen zeigt einen vollständigen Parallelismus hiezu. Wie im Organischen die Unterscheidung zwischen Ich und Nichtich umso schwächer und verworrener ist, je weniger noch von einem Vernunftpunkte aus organisirt ist, so ist da, wo der Gegensatz zwischen Reiz und Willkür, zu bezeichnen auch als der zwischen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, nicht bestimmt heraustritt, nur die thierische Verworrenheit des Bewusstseins, nicht die menschliche Klarheit [29]). Und geradeso wie auf Seite des Organischen die Macht des Angeerbten umso stärker ist, je mehr die Vernunft zurücktritt, also das Thierleben vorzugsweise beherrscht, ohne dass doch der Mensch jemals davon frei würde, so ist der Reiz der gemeinsam thierische Factor im Werden der Lebensthätigkeiten, die Willkür dagegen der eigentümlich menschliche. Das thierische Leben ist auch ein Zusammensein eines Afficirtseins von aussen und eines Erregtseins von innen; aber beide treten nicht auseinander zum wahren Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit; noch weniger zu zwei Reihen des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins der Dinge. Jedoch auch im Menschen sind überall beide Glieder durch einander gebunden. Kein bestimmtes Bewusstsein, auch nicht das freieste und am meisten aus dem Innern hervorgehende, wird ohne Reiz d. h. Einwirkung der noch nicht geeinigten Natur auf die geeinigte. Auf Veranlassung derselben auf verschiedene Menschen einwirkenden Natur wird in ihnen ein ganz verschiedenes Bewusstsein, und dies ist der Willkür zuzuschreiben, freilich nicht einem einzelnen abgeschlossenen Acte, sondern vielen, die auf veranlassende Reize erfolgen. So ist überall die Reizbarkeit bestimmt durch die vorhergegangenen Acte der Willkür, und die sich wiederholenden Acte der Willkür schliessen

immer mehr entgegengesetzte Reize aus. Und wie der Gegensatz von Angeerbtem und Angeübtem unterhalb des sittlichen Gebietes, d. h. in der Thierwelt, noch gar nicht hervortritt, so auch der von Reiz und Willkür; beide aber müssen wir uns mit völliger Aufhebung des Gegensatzes auch aufgehoben denken: Ich und Nicht-Ich, Reiz und Willkür, wären eins und dasselbe [30]).

§. 4. Das Recht der Individualität.

Mit der bisher entwickelten Gliederung der Grundbegriffe des Sittlichen verbindet nun Schleiermacher einen neuen Eintheilungsgrund, über dessen Vernachlässigung in den früheren Systemen der Ethik bereits die kritische Arbeit Klage geführt hatte und welcher sein eigenes Schema in der wünschenswerthesten Weise ergänzt.

Im Bisherigen nemlich sind die Begriffe Vernunft und Natur durchaus allgemein gebraucht, und aus dieser Allgemeinheit das Sittliche abgeleitet worden. Allein die menschliche Natur ist nur wirklich in dem Neben- und Nacheinander der Einzelwesen, und also ist auch die Vernunft nur handelnd in ihr, indem sie es in ihnen ist [31]).

Aus der Einsicht in dies Grundverhältniss folgt ein Doppeltes. Zunächst kann bei der Zerspaltung der menschlichen Natur in die Mehrheit von Einzelwesen die Einheit der Vernunft in ihrem Handeln auf die Natur nur möglich und vollständig werden durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen. Anderseits ist das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur nur vollständig, wenn jedes Einzelwesen mit seiner ganzen Besonderheit thätig ist. Alles sittlich Gehandelte ist daher an diese Verschiedenheit gänzlich gebunden und was es sein kann vollständig nur für sie. Dies offenbart sich in der Unübertragbarkeit der Resultate jeder Function von einem Individuum auf ein anderes; denn sie können sich zu keinem Einzelwesen, dessen Besonderheit eine andere ist, ebenso verhalten wie zu ihrem Urheber [32]).

Abschliessend müssen also auch hier die Gegensätze mit

einander verbunden werden. Nur dasjenige ist ein vollkommen für sich gesetztes Sittliche, wodurch Gemeinschaft gesetzt wird, die in anderer Hinsicht Scheidung, und Scheidung, die in anderer Hinsicht Gemeinschaft ist[33]). Die Vernunft ist der Quell der Einheit im menschlichen Geschlechte: davon ist Schleiermacher überzeugt wie Kant, Fichte, Hegel davon überzeugt waren. Die Zersplitterung in das persönliche einzelne Leben gehört auch bei ihm nur dem Irdischwerden der Vernunft an, und es ist zur Vergeistigung der irdischen Erscheinung erforderlich, dass die Vernunft die Schranken der Persönlichkeit durchbreche, und dass soviel als möglich (es ist aber freilich nur in den mannigfaltigsten Abstufungen möglich) das geistige Leben in jedem Einzelnen zugleich auch für Alle sei. Umgekehrt aber wäre die Mehrheit der Individuen keine sittliche, wenn nicht auch das Sein der Vernunft in jedem ein anderes wäre. M. a. W.: was die Vernunft als Seele des Einzelnen bildet, das soll auch den Charakter der Eigentümlichkeit haben und für ihn abgeschlossen sein[34]).

Es ist ein Gedanke von bleibendem Werth, den Schleiermacher hiemit in die wissenschaftliche Behandlungsweise der Ethik eingeführt hat[35]). Denn so gewiss das Sittliche nicht individuellen Eigensinn oder Capricen des Subjects, sondern allgemeine Werthe darstellt, so gewiss ist es auch, dass concrete sittliche Aufgaben nicht nach allgemeinen Schablonen, sondern nur unter Berücksichtigung individueller Umstände und Anlagen, nicht mechanisch, sondern nur künstlerisch gelöst werden können. Das Allgemeine und das Individuelle stehen in keinem Gegensatze, sondern sind auf einander bezogen, indem das Individuelle in's Allgemeingültige erhoben wird. Für jede mögliche Aufgabe gibt es viele verschiedene Lösungen: sittlich werthvoll werden nur diejenigen sein, welche das Individuelle in solcher Gestalt zeigen, dass es bei Berücksichtigung aller Umstände der allgemeinen Zustimmung sicher sein darf.

2. Abschnitt.

Anwendung des Princips auf herrschende Begriffe.

§. 1. Die Ethik als Güterlehre.

Mit der Darstellung dieses Ineinanderbildens von Natur und Vernunft ist nun das Sittliche nach seiner objectiven Seite, d. h. als Erscheinung und Verwirklichung des höchsten Gutes erschöpft, unter welchem Begriffe Schleiermacher den organischen Zusammenhang aller Güter, also das ganze sittliche Sein unter dem Begriff des Gutes versteht. Es bleibt übrig auch die subjective Seite, d. h. die Begriffe der Tugend und der Pflicht, der wissenschaftlichen Behandlung zu unterwerfen[36]).

Schleiermacher lehnt es ebenso bestimmt ab, in den Begriffen der Tugend und der Pflicht das Wesen des Sittlichen erschöpft zu finden, als sie dem Ganzen des Sittlichen als ein getrenntes Gebiet gegenüber zu stellen. Auf das Nachdrücklichste hat er es ausgesprochen, dass die drei Begriffe Gut, Tugend und Pflicht jeder für sich in seiner Ganzheit auch das ganze sittliche Gebiet darstellen, jeder aber auf eine eigentümliche Weise, und so, dass dasjenige, was durch den einen gesagt wird, in der Wirklichkeit von dem nicht getrennt werden kann, was der andere besagt[37]). Denn, wenn in dem ganzen menschlichen Geschlechte alle Güter vorhanden sind, so müssen auch alle Tugenden in Allen wirksam sein; und umgekehrt. Jede Form erschöpft die Aufgabe dem Inhalte nach ganz; aber die Wissenschaft erschöpft sich nur im Zusammensein beider. Ebenso können Güter und Tugenden nicht ihrem vollen Wesen nach gedacht werden, ohne dass damit auch alle Pflichten als erfüllt gesetzt wären, und umgekehrt. Man kann also das Wechselverhältniss dieser drei ethischen Grundbegriffe so ausdrücken, dass man sagt: die Güterlehre geht auf das reine Ineinander von Vernunft und Natur, während die Tugend- und Pflichtenlehre es als erzeugendes und als erzeugtwerdendes

betrachtet. Es erscheint also das Sittliche im Tugendbegriffe als die sich mannigfach verzweigende Kraft, welche dem Menschen als handelndem innewohnt; in dem Begriffe des Gutes als dasjenige, was durch die gesammte Wirksamkeit jener Kraft wird und werden muss; in dem Pflichtbegriffe aber wird dargestellt, was zwischen jenen beiden liegt, die sittliche Handlung selbst, oder richtiger ein System von Handlungsweisen, welche nur aus der sittlichen Kraft und der Richtung auf die gesammte sittliche Aufgabe begriffen werden können [38]).

Setzt man das Wechselverhältniss zwischen Gütern, Pflichten und Tugenden in der oben bezeichneten Weise fest, so scheint sich ein unvermeidlicher Cirkel zu ergeben. Das höchste Gut war die Vernunft als Geist eines Ganzen, identisch mit seinen Producten. Die Tugend dagegen ist die Vernunft als innewohnender Geist des Einzelnen. Jenes kann nicht anders zu Stande kommen als durch das vollständige sittliche Handeln der Einzelnen; und es setzt also das Wirklichwerden des höchsten Gutes die Vollkommenheit der Tugend voraus. Umgekehrt kann erst durch die vollständige Realisirung des höchsten Gutes auch die Bildung der Persönlichkeit im ganzen Umfang durch die inwohnende Intelligenz gelingen. Es setzt also die Vollkommenheit der Tugend das Wirklichgewordensein des höchsten Gutes voraus. Diese Antinomie ist die nemliche, wie die bei Darstellung der aristotelischen Ethik bemerkte; Schleiermacher's Lösung kommt mit der dort gegebenen überein, indem sie die scheinbare Antinomie nur als zertheilten Ausdruck der Wechselwirkung aufweist [39]).

Von diesem Punkte aus ergibt sich ein hoch bedeutsamer Einblick in das richtige Verhältniss des Sittlichen zur Glückseligkeit — ein unendlich schwieriges, zu allen Zeiten viel verhandeltes Problem. Wird nemlich die Frage aufgeworfen, ob die Tugend zureichend sei, um das höchste Gut hervorzubringen, so braucht nach dem eben Erörterten diese Frage nicht weiter beantwortet zu werden, weil das höchste Gut und die Tugend Aller eben identische Ausdrücke sind. Ist jedoch von der Tugend des Einzelnen die Rede, so hat die Frage keinen Sinn, weil kein Einzelner das höchste Gut besitzen kann. Man kann daher nur fragen, ob die Tugend zureichend

sei, die Glückseligkeit des Einzelnen hervorzubringen, wobei Glückseligkeit als Antheil des Einzelnen am höchsten Gute zu betrachten ist. Diese Frage ist zu verneinen, insofern als jede Sphäre im empirischen Verlauf der Dinge dem Einzelnen theils mehr theils weniger geben kann, als in seinem Streben liegt, so dass theils die Tugend unglückselig macht, theils die Glückseligkeit zu Stande kommt ohne Tugend. Sie ist zu bejahen, insofern als des Einzelnen Antheil am höchsten Gut eigentlich darin besteht, wie er es werden fühlt und sich in demselben. Beide Sätze drücken Thatsachen der sittlichen Erfahrung aus und haben in der geschichtlichen Entwicklung der Ethik Anlass zu widerstreitenden Theorien gegeben. Als Typus der ersten Klasse führt Schleiermacher die peripatetische Behauptung an, dass die Tugend nicht hinreiche zur Glückseligkeit, sondern noch ein äusserlich vollkommenes Leben dazu gehöre; wir dürfen an alle jene unter dem Einflusse christlicher Vorstellungen gebildeten Theorien erinnern, welche die Unlösbarkeit der Gleichung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in diesem Leben betonen, um die Unzulänglichkeit einer rein immanenten Begründung der ethischen Normen und die Nothwendigkeit transcendenter Annahmen, insbesondere auch der Unsterblichkeitshoffnungen zu erweisen. Als Typus der zweiten Klasse nennt Schleiermacher die stoische Maxime, alle Unlust als etwas fremdes ausser sich zu setzen, um die Identität der Tugend und des höchsten Gutes zu retten. Wir dürfen hier auch noch an Spinoza und den optimistisch gesinnten Rationalismus aller Schattirungen überhaupt erinnern, welcher mit entsprechender Einseitigkeit nur den Zusammenklang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit hervorgehoben hat. Man muss aber beide Antworten vereinen, und dies geschieht in der richtig verstandenen Formel, dass die Tugend die Würdigkeit glücklich zu sein gewähre. Den kantischen Sinn dieses Ausdrucks weist Schleiermacher ab, wie die folgende Erklärung zeigt. Die wahre und höchste Idee der Glückseligkeit nemlich fordert die nur aus der durchgängigen sittlichen Wechselwirkung hervorgehende gänzliche Befriedigung des durch die Einheit der Intelligenz mit der Natur bestimmten Lebensgefühls. Diese Glückseligkeit kann, solange die Tugend nur

in Einzelnen wohnt, auch in diesen nicht sein. Soweit also der Einzelne mit der übrigen Welt zu gemeinsamem Wissen und Handeln verbunden ist, spricht sich hier die unvollkommene Entwicklung der gemeinschaftlichen Sittlichkeit aus, und kann also von Glückseligkeit nicht die Rede sein. Aber es gibt eben ein zweifaches Leben des Tugendhaften, wenn man ihn als Person betrachtet in Beziehung auf das höchste Gut. Er lebt nicht nur ein Leben in der Gemeinschaft, sondern auch ein subjectives in sich und wo das vollkommene Lebensprincip des höchsten Gutes ist, da muss es sich auch ausgebären in Erkenntniss und Kunst. In Erkenntniss, indem der sittliche Mensch Alles, was von aussen, durch die nicht vernunftgeeinte Masse an ihn herankommt, nur objectiv auf sich selbst bezieht, d. h. in Erkenntniss verwandelt; in Kunst, als welche ihm sein Wirken auf diesen Theil der Masse erscheint; ein Werk fortschreitenden Werdens, welches den Widerstand eines ungeformten Stoffes nothwendig voraussetzt[40]).

Unverkennbar klingen hier die Gedanken der spinozistischen Ethik an, aber erweitert durch den Gedanken der ergänzenden Gemeinschaft. Wohl steht die adäquate Erkenntniss oben an in dem Ausgleich des sittlichen Werthes des Einzelnen und seiner Glückseligkeit; aber ihr zur Seite tritt das künstlerische Gefühl und Bestreben des Hineinbildens der inneren Vollkommenheit in die ungeformte Masse; und wie hoch wir auch den Werth anschlagen mögen, welchen vollkommene subjective Sittlichkeit in Erkenntniss und Kunst für den Einzelnen haben mag (spricht doch Schleiermacher es geradezu aus, dass der Mensch damit selbst im Absoluten ist), so ist doch das höchste Gut niemals die einsame Selbstbefriedigung des Denkers, der als ein Fremdling in einer zurückgebliebenen Welt wandelt, sondern nur jenes vollere, ungetrübte Leben, wie es sich aus der Wechselwirkung sittlich Gleichstehender ergibt.

§. 2. Der Tugendbegriff.

Eine andere, uralte Controverse knüpft sich an den Tugendbegriff an: die Frage, ob die Tugend Eines sei oder Vieles.

Auch hier ist es falsch einen contradictorischen Gegensatz zu statuiren: die Sittlichkeit ist ein Untheilbares, aber ihre Erscheinungen sind ein Mannigfaltiges; beides muss in einander geschaut werden. Daher muss verbunden und mit einander dargestellt werden die Tugend als Gesinnung und die Tugend als Fertigkeit. Jene ist der reine Idealgehalt des Handelns, diese die unter die Zeitform gestellte Vernunft. Man kann das Verhältniss auch bezeichnen als die Identität des Seins und Werdens. Beides kann nie ganz getrennt sein. Gesinnung ohne Fertigkeit ist nur denkbar in einem hypothetischen Moment, sonst wäre sie keine Kraft, sondern nur ruhende Vernunft. Fertigkeit ohne Gesinnung wäre entweder nur sinnlich, oder hätte ihre Sittlichkeit in dem, der die Gesinnung dazu besässe, und für den jene nur Organ wäre [41]).

Ein weiterer Theilungsgrund liegt in dem, was schon oben als ursprüngliche Form des Lebens bezeichnet worden ist, und das Wesen des Sittlichen überhaupt bestimmt: in dem Gegensatz des Insichaufnehmens und Aussichhinstellens. Die Tugend in Beziehung auf jenes ist die erkennende, die andere die darstellende.

Beide Gegensätze durchkreuzen sich nun. Die Gesinnung im Erkennen ist Weisheit; die Gesinnung im Darstellen ist Liebe. Das Erkennen unter die Zeitform gestellt ist Besonnenheit; das Darstellen unter die Zeitform gestellt ist Beharrlichkeit. Vermöge dieses Kreuzens der Gegensätze sind alle Glieder unter sich gebunden; Gesinnung und Fertigkeit, Erkennen und Darstellen, als sittlich auch in einem und demselben Subject vereinigt. Man kann daher grundsätzlich sagen: wo eine Tugend ist, da sind sie alle; wogegen freilich empirisch die eine sehr zurückgedrängt, die andere zu einer ausschliessenden Virtuosität gesteigert sein kann. Auch dies ist nothwendig; denn da die Subjecte der Sittlichkeit als Individuen qualitativ verschieden sein müssen, so muss das auf ihnen beruhende Mannigfaltige die verschiedenen möglichen Combinationen in sich enthalten. Diese müssen liegen theils im Verhältniss der erkennenden Seite gegen die darstellende, theils in der Regel, nach welcher die Fertigkeit ihr Verhältniss zur Gesinnung ändert [42]).

Zugleich entscheiden sich hiermit die alten Fragen über das Entstehen der Tugend. Sie kann gelehrt werden, inwiefern sie Erkennen ist und selbst die Art und Weise des Darstellens, der Charakter der Fertigkeit, auf einem Erkennen beruht. Natürlich kann Lehren nie etwas anderes sein als Erweckung des gleichen Vermögens zur Selbstthätigkeit mittels Darstellung. Insofern sie aber Darstellung ist, kann sie allerdings geübt werden, und zwar wächst sie durch Uebung als Fertigkeit, während sie als Gesinnung mit der Uebung einerlei ist. Allein ein Quantum entsteht auf diese Weise nur aus einem anderen Quantum und dieses ursprüngliche Quantum muss doch vorausgesetzt werden. Darum ist die Tugend in ihrem genetischen Verhältnisse zur Persönlichkeit und in ihrem individuellen Charakter, welches Beides ausserhalb alles Mittheilens und Darstellens liegt, „ein Geschenk der Götter". Ausdrücklich hat Schleiermacher hier an die christliche Lehre von der Gnade als die vollkommenste Formel zur Bezeichnung dieses Verhältnisses hingewiesen [43]), und es verdient, bemerkt zu werden, gerade im Hinblick auf Fichte's oben [44]) dargestellte Gedanken, wie sich Männern der verschiedensten Richtungen an diesem entscheidenden Punkte die gleiche Erfahrung und Beobachtung unausweichlich aufdrängt, welche verschiedene Deutung sie auch denselben geben mögen. Die sittliche Begabung des Individuums wie der Fortschritt der Menschheit fliessen aus einer Quelle, die jenseits aller Ethik liegt, aus einer ursprünglichen Thatsache: das ist das Bekenntniss, in welchem Mysticismus und Positivismus sich die Hand reichen müssen, eine Wahrheit, welche die ganze Geschichte der ethischen Ideen in eindringlicher Weise verkündet [45]).

Die oben entwickelte Viertheilung des Tugendbegriffes erklärt Schleiermacher als im Wesentlichen congruent mit den wichtigsten Versuchen, einen Cyclus der Tugenden zu deduciren, welche in der Geschichte der Ethik hervorgetreten sind: der antiken und der christlichen Theilung. Die Vergleichung mit der hellenischen Vierzahl weist nur einen Unterschied auf: statt der antiken Gerechtigkeit die Liebe. Dies beruht darauf, dass die Alten weder zum reinen Gattungsbewusstsein durchgedrungen waren, noch das Persönlich-Individuelle genug heraus-

treten liessen, weshalb der Staat als das Oberste gesetzt und auch da als Typus gebraucht wird, wo von Bildung der Individualität die Rede ist, weil dieselbe Tugend Beides hervorbringt. Dagegen bildet gerade der Begriff der Liebe den scheinbar einzigen Punkt der Uebereinstimmung mit der christlichen Trias. Aber Glaube ist dem Inhalt nach unserer Weisheit gleich, denn er geht zurück auf die gegenseitige Gebundenheit des Seins und Geistes an einander; und Hoffnung repräsentirt das Princip des Quantitativen, nemlich dass die Intelligenz sich im Sein realisiren werde, soll also die Besonnenheit und Beharrlichkeit ersetzen[46]).

§. 3. Der Pflichtbegriff.

Schon oben ist das untrennbare Wechselverhältniss erörtert worden, in welchem der Pflichtbegriff zu den Begriffen der Tugend und des höchsten Gutes steht; jeder in eigentümlicher Weise das ganze sittliche Gebiet darstellend[47]). Demnach wird im Pflichtbegriffe nur ausgedrückt, was zwischen den Begriffen der Tugend und des höchsten Gutes, also der echten sittlichen Gesinnung und ihrer Erzeugnisse liegt: d. h. eben die sittliche Handlung selbst; und die Entwicklung des Pflichtbegriffes muss ein System von Handlungsweisen enthalten, welche nur aus der sittlichen Kraft und aus der Richtung auf die sittliche Gesammtaufgabe begriffen werden können. Die allgemeinste Formel, welche sich aus dieser Stellung des Pflichtbegriffes zu ergeben scheint, wäre demnach die: „Handle in jedem Augenblick so, dass alle Tugenden in dir thätig sind in Bezug auf alle Güter.“ Diese Formel stellt sicherlich den einen das ganze sittliche Leben bedingenden Entschluss dar, unter welchem alle pflichtmässigen Handlungen schon begriffen sein müssen; allein sie taugt weder zur unmittelbaren Anwendung, um für irgend einen Augenblick ein bestimmtes Handeln zu entwerfen, noch lässt sie mehr eine selbständige Behandlung der Pflichtenlehre zu, die sie vielmehr ganz abhängig macht von der Lehre vom höchsten Gut und von der Tugendlehre[48]).

Schleiermacher unternimmt daher eine selbständige Darstellung der Pflichtenlehre, ebenso wie er die Tugendlehre zu gestalten gesucht hat, ohne von einer der correspondirenden Formen unmittelbar Gebrauch zu machen. Der Weg hiezu wird gewiesen durch die Gegensätze, welche der oben aufgestellte allgemeine Begriff des Pflichtmässigen in sich birgt. Hält man diesen fest, so ergibt sich zunächst die Schwierigkeit, dass jede pflichtmässige Handlung sich auf eine sittliche Sphäre beziehen muss und doch in jeder die ganze Idee der Sittlichkeit gesetzt sein soll. Da jede sittliche Sphäre immer werdend und Jeder in jeder lebendig ist, so kann auch in jedem Augenblick in jeder etwas geschehen. Kann nun der Mensch in jedem Augenblick nur in einer handeln, so muss der Streit aller um diesen Augenblick geschlichtet worden sein und jede pflichtmässige Handlung ist Auflösung eines Collisionsfalles. Anderseits ist das höchste Gut ja die Totalität aller pflichtmässigen Handlungen. Wären diese also im Widerstreit, so wären einzelne Theile des höchsten Gutes im Widerstreit; und es kann daher keine Collision zwischen Pflichten stattfinden[49].

Wie hier das Verhältniss der einzelnen Handlung zur ganzen Sphäre des Guten, so bildet auch das Verhältniss des Gegebenen zu dem zu Schaffenden einen Gegensatz. Denn jeder Einzelne findet in jedem Moment schon alle sittlichen Sphären, und tritt mit seinem Handeln in ein Gewordenes hinein; jede pflichtmässige Handlung ist also ein Anknüpfen. Anderseits: da alle sittlichen Verhältnisse nur in Handlungen bestehen, so würden sie sogleich vernichtet sein, wenn nicht in jedem Moment ein neues Handeln dazukäme. Was also äusserlich nur anknüpfend erscheint, ist innerlich, wenn man auf die wirkende Kraft sieht, erzeugend. Die gleiche Schwierigkeit wiederholt sich in dem Gegensatze von Freiheit und Nothwendigkeit des Handelns. Denn wenn ein Zustand einer sittlichen Sphäre gegeben ist, so ist durch diese und die Vergleichung mit der Idee nothwendig gesetzt, was geschehen muss, um die Erscheinung der Idee näher zu bringen. Insofern ist also jede pflichtmässige Handlung durch Nothwendigkeit. Anderseits jedoch kann als pflichtmässiges Handeln nur dasjenige angesehen werden, was sich aus dem Menschen selbst entwickelt und zwar aus seinem

sittlichen Triebe, und es muss demnach jede pflichtmässige Handlung eine freie sein[50]).

In diesen aus der allgemeinsten Pflichtformel sich ergebenden Widersprüchen liegt nun die Aufforderung und der Anhalt, dieselbe zu einem System von Pflichtformeln zu erweitern, in welchem diese Widersprüche aufgelöst sind, und welches zugleich die im Interesse erschöpfender Vollständigkeit geforderte Unabhängigkeit von der Güter- und Tugendlehre besitzt. Bringt man jene Gegensätze auf den allgemeinsten Ausdruck, so kann man sagen, es handle sich hier um den Gegensatz zwischen Gemeinschaftbilden und Aneignen, dort um den Gegensatz zwischen dem allgemeinen und besonderen Factor selbst, indem das Unterordnen jenes unter diesen das individuelle, und das Umgekehrte das universelle Handeln hervorbringt. Da beide Gegensätze von einander unabhängig sind und demnach jedes Handeln in ein Glied von beiden gehört, so entsteht hieraus ein vierfaches Handeln und somit vier verschiedene Pflichtgebiete. Das universelle Gemeinschaftbilden ist das Gebiet der Rechtspflicht; das universelle Aneignen das der Berufspflicht; das individuelle Gemeinschaftbilden das der Liebespflicht; das individuelle Aneignen das der Gewissenspflicht. Jedes Handeln in diesen Gebieten wird nur pflichtmässig sein, sofern es die oben aufgestellten Gegensätze in sich vereinigt. Für jedes Gebiet ist daher ein Complex von Formeln aufzustellen, welche einerseits die Lösung der getheilten Ansprüche oder Collisionen geben, anderseits den Widerspruch schlichten zwischen Anfangen und Anknüpfen, und endlich das Universelle und Individuelle in einander darstellen[51]).

§. 4. Das Böse.

Auf den obenstehenden Erörterungen über das Verhältniss der Begriffe Sein und Sollen in der Ethik Schleiermacher's, beruht auch seine Ansicht vom Wesen des Bösen. Alles Sittliche ruht auf dem Handeln der Vernunft gegen die Natur, ist eine werdende Einigung beider und drückt ein beziehungsweises Verschwinden des ausser der Vernunft Gesetztseins der

Natur aus. In dieser Bestimmung des Sittlichen ist das Unsittliche, das Böse, schon mit enthalten; es bezeichnet nichts anderes, als den negativen Factor in dem Process der werdenden Einigung. Eine positive Unvernunft, Gegenvernunft, kann es nicht geben; das Böse bedeutet also lediglich ein Nichtgewordenes, das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur; gerade so wie das Gute das ethisch Gewordene bedeutet, das ursprüngliche Nichtnatursein der Vernunft: beides aber auf das wirklich gewordene Ineinandersein beider bezogen. Der Gegensatz von gut und böse besagt also nichts anderes, als in jedem einzelnen sittlichen Gebiet das Gegeneinanderstellen dessen, was darin als Ineinandersein von Vernunft und Natur, und was als Aussereinander von beiden gesetzt ist. Er liegt also ganz zwischen denselben Endpunkten wie die Ethik selbst und man kann sagen, die Ethik sei die Entwicklung und Darlegung des Guten und Bösen im Zusammensein beider. Erst durch sie wird dem Gegensatze von Gut und Böse sein Inhalt gegeben, nemlich bestimmt, welches Sein gut und böse ist; vorher kann man nur sagen, er ist möglich, d. h. aufgegeben durch das ursprüngliche Nichtnatursein der Vernunft und Nichtvernunftsein der Natur.

Mit dieser Auffassung lässt sich eine andere Wendung Schleiermacher's, obwohl dem Wortlaut nach scheinbar widersprechend, doch ganz gut vereinigen, wenn man nur die Verschiedenheit der Gesichtspunkte mitberücksichtigt. Schon bei der vergleichenden Gegenüberstellung der Ethik und Physik war ausgesprochen worden, dass die Form der Sätze in beiden Wissenschaften die gleiche sein müsse. Wenn alle ethischen Sätze assertorisch die Wirksamkeit der Vernunft in der Natur beschreiben, dann ist es richtig zu sagen, dass der Gegensatz von Gut und Böse ausserhalb der Ethik falle und nicht in die Construction derselben gehöre. Denn, wenn diese die Aufgabe hat, in der ganzen Sphäre des möglichen menschlichen Handelns aus einem Princip heraus zu zeigen, welche Handlungsweisen gut seien, so darf überhaupt nichts als ethisches Element aufgenommen werden, als was unter den Begriff des Guten fällt, d. h. ein Einsgewordensein der Vernunft und Natur durch Wirksamkeit der ersteren bezeichnet. Das Böse ist ebenso

wenig etwas vor der Ethik Festzustellendes, worauf sie beruhen müsste, als es aus der principiellen Voraussetzung der Ethik abzuleiten und zu construiren ist; sondern es fällt in's Leben, in die empirische und geschichtliche Darstellung des Sittlichen und erst von da aus hat man den Gegensatz aufzunehmen, wenn man das Leben, wie es vorliegt, kritisch auf die Ethik beziehen will. Indirect freilich ist auch die strengste deductive Construction der Ethik ein beständiges Setzen und Aufheben des Gegensatzes zwischen gut und böse, weil sie das Handeln der Vernunft auf die Natur und das dadurch bewirkte Ineinander beider auf den verschiedenen Gebieten darstellen muss und die von der Vernunft nicht durchdrungene Grundlage oder Masse jedes einzelnen Gebietes eben selbstverständlich das Böse darstellt [52]).

Im Grunde genommen stellt sich uns also auch hier wieder lediglich Schleiermacher's Abneigung vor Augen, in der Ethik Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre gegen einander zu isoliren; und hierin liegt die natürlichste Vereinigung seiner widersprechenden Sätze. Es ist bedeutungsvoll, dass gerade die Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes so entschieden die Frage aufwirft, wie man sich für eine Darstellung des Sittlichen interessiren könne, worin das Sittliche immerfort durch die Fortdauer des Unsittlichen bedingt erscheint. Damit stimmt die oben angeführte Definition des Systems überein: die Güterlehre gehe auf das reine Ineinander von Natur und Vernunft [53]). Wenn eben dort von jenem Ineinander erklärt wird, es erscheine in der Pflichtenlehre als Erzeugtwerdendes, oder eine andere Stelle jedes pflichtmässige Handeln als solches unkommen nennt [54]), weil das durch das Handeln Werdende etwas vorher noch nicht Gewesenes ist, so ergibt sich aus diesem scheinbaren Widerspruch zwischen den Bestimmungen der Güterlehre und denen der Pflichtenlehre (zwei Theile der Ethik, welche von Schleiermacher doch ausdrücklich als untrennbare, obschon verschiedene Betrachtungsweisen bezeichnet werden), dass der analoge Widerspruch zwischen den mit Pflichten- und Güterlehre correspondirenden Bestimmungen des Bösen aus derselben Quelle fliesst.

3. Abschnitt.

Ethik und Religion.

§. 1. Schleiermacher und die Theologie[55]).

In der völligen Rundung dieses ethischen Systems hat sich uns nirgends eine Lücke gezeigt, in welche das religiöse Element hülfreich einzutreten hätte.

Es weht uns aus ihm ein Hauch jenes freudigen Optimismus, jenes selbstbewussten Vertrauens auf die der Menschheit eingeborene Kraft der Vernunft entgegen, welche die antiken Denker beseelt hatten, in Shaftesbury wieder aufgelebt waren und in Hegel's Philosophie einen den kritisch-revolutionären Geist der Epoche vielfach verletzenden Ausdruck gefunden hatten. Auch bei Schleiermacher hat das Sittliche aufgehört bloss Ideal zu sein; es ist eine geschichtlich gegebene Thatsache; es umfasst nicht bloss ein Sollen, sondern auch ein Sein, richtiger gesagt eine Verbindung eines Sollenden mit einem Seienden, ein Werden. Hier braucht zwischen Ideal und Wirklichkeit keine Kluft ausgefüllt zu werden, hier liegt nicht die eine in dieser, das andere in jener Welt: diese Welt selbst kann von Anfang an nur begriffen werden als ein Ineinander von Natur und Vernunft, zwei Mächte, die unzertrennlich das innerste Wesen derselben ausmachen, wenn auch ihr Verhältniss ein beständig sich verschiebendes ist.

Allein wie ferne dem System als solchem alles religiöse Bedürfen liegen mag: in der Person seines Urhebers waren religiöse Ideen und Triebfedern eine gewaltig wirksame Macht, und zwar nicht nur durch Eindrücke der Erziehung und gelehrte Interessen, sondern kraft seines Berufes. Von allen Begründern der neueren deutschen Philosophie ist Schleiermacher der Einzige, welcher nicht nur enge geistige Fühlung mit der Theologie besitzt, sondern selber Theolog ist und bleibt, ja die Theologie so sehr als seine eigentlichste Aufgabe betrachtet, dass er sich wohl selbst einmal einen Dilettanten in der Philo-

sophie nennt. Jene Fähigkeit, scheinbar Entgegengesetztes auszugleichen, welche namentlich die Franzosen an unserer idealistischen deutschen Philosophie so oft in Staunen gesetzt hat, besitzt Schleiermacher im höchsten Maasse und die Art und Weise, wie dieser merkwürdige Mann die Aufgaben des wissenschaftlichen Theologen, des Predigers und Religionslehrers, mit denen des selbständigen philosophischen Forschers zu vereinigen wusste, ohne ungehörige Vermischung der Gebiete und Standpunkte, wird für die biographische und psychologische Forschung immer ein interessantes Problem bleiben, freilich auch nothwendig nur eine vereinzelte Erscheinung, auf ganz speciellen Bedingungen der Persönlichkeit und Zeitlage beruhend.

§. 2. Der Standpunkt der Reden über die Religion.

Wie gleichmässig aber auch das theologische Interesse sich durch Schleiermacher's ganze Lebensthätigkeit hindurchzieht: in seiner wissenschaftlichen Stellung zur Religion sind zwei Perioden kenntlich zu unterscheiden, welche man die romantische [56]) und die positive nennen kann, und welche beide zugleich ein bestimmtes Verhältniss des Religiösen zum Ethischen bezeichnen. Die „Reden über die Religion" sind das wichtigste litterarische Denkmal der ersten; die „Glaubenslehre" und die „Vorlesungen über christliche Sittenlehre" die der zweiten.

Die „Reden" erschienen i. J. 1799, beinahe gleichzeitig mit den Monologen. Sie enthalten eine doppelte Kriegserklärung: gegen die speculative Philosophie, welche Alles aus der Vernunft zu construiren unternimmt und der Religion kein getrenntes Feld übrig zu lassen scheint; und gegen die Theologie, welche nur ein Gemisch von Meinungen über das höchste Wesen, über die Welt und von Geboten für das menschliche Leben darstellt [57]). Und so wenden sie sich polemisch gegen beide. „Die Idee des Guten nehmt Ihr und tragt sie in die Metaphysik als Naturgesetz eines unbeschränkten und unbedürftigen Wesens, und die Idee eines Urwesens nehmt Ihr aus der Metaphysik und tragt sie in die Moral, damit dieses grosse

Werk nicht anonym bleibe, sondern vor einem so herrlichen Codex das Bild des Gesetzgebers könne gestochen werden."

Die Religion, wie Schleiermacher sie fasst, begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären, wie die Metaphysik; sie begehrt nicht aus Kraft der Freiheit und Willkür des Menschen es fertig zu machen, wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Jene machen den Menschen zum Mittelpunkt aller Beziehungen, zur Bedingung alles Seins und Ursache alles Werdens; sie will im Menschen nicht weniger als in allem anderen Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung; sie lebt ihr ganzes Leben in der unendlichen Natur des Ganzen[58]).

So tritt die Religion aus dem Gebiet der Speculation sowohl wie dem der Praxis gänzlich heraus; aber diese Trennung ist keine Aufhebung der Beziehungen. Der Mensch bedarf des Gefühls seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit; aber es kann dem Menschen als ein unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewusst wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermesslichen. Und in diesem Sinne folgt alsbald auf jene apodiktisch geforderte Loslösung der Religion von Metaphysik und Moral der paradoxe Satz: „Speculation und Praxis haben zu wollen ohne Religion ist verwegener Uebermuth, ist freche Feindschaft gegen die Götter, ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können."

Die religiösen Gefühle sollen also wie eine heilige Musik alles Thun des Menschen begleiten: er soll alles mit Religion thun, nicht aus Religion. Die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Thatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen hingegebenen Genusse; daher auch die religiösesten Menschen, denen es an anderen Antrieben zum Handeln fehlte, und die nichts waren als religiös, die Welt verliessen und sich ganz der müssigen Beschauung ergaben. Es ist ein gänzlicher Missverstand, dass die Religion handeln solle, zugleich ein furchtbarer Missbrauch und auf welche Seite sich auch die Thätig-

keit wende, sie kann nur in Unheil und Zerrüttung endigen. Bei ruhigem Handeln, welches aus seiner eigenen Quelle hervorgehen muss, die Seele voll Religion haben, das ist das Ziel des Frommen[59]).

Mit diesen Sätzen Schleiermacher's ist das Verhältniss, in welchem nach Auffassung der „Reden“ Religion und Sittlichkeit zu einander stehen, oder richtiger stehen sollen, auf das Deutlichste bezeichnet. Für uns ist damit jedenfalls soviel ausgesprochen worden, dass innerhalb des systematischen Aufbaus der Ethik dem religiösen Element keine Stelle zuzuweisen sei, wenn dasselbe auch nach Schleiermacher's Ansicht als eine selbständige und eigenartige Aeusserung der Gefühlsseite im Menschen neben dem Sittlichen einherzugehen hat, um die menschliche Persönlichkeit als Ganzes zu runden und zu vollenden. Den Werth dieser ganzen Studie kann man vielleicht nicht deutlicher machen, als durch einen Vergleich der „Reden“ mit den so scharfsinnigen und fein beobachtenden Untersuchungen, welche Shaftesbury und Hume, Bayle und Helvetius, über den Werth und die Wirkungen der Religion auf sittlichem Gebiete angestellt hatten. Das Ergebniss dieser Untersuchungen war allerdings für die Religion ein sehr ungünstiges gewesen und sicherlich weit entfernt, der Totalität ihrer geschichtlichen Erscheinung gerecht zu werden. Aber diese Ergebnisse in all ihrer Einseitigkeit haben doch bleibenden wissenschaftlichen Werth, weil sie die Religion ganz als concrete, thatsächliche Erscheinung fassen, und ihre Wirkungen auf sittlichem Gebiete beobachten und studiren. Es war leicht, ihre Einseitigkeit zu ergänzen, und es ist dies grossen Theils heute wirklich geschehen. Aber mit Schleiermacher's Verfahren ist schlechterdings nichts mehr anzufangen. Die Religion, von der die „Reden“ handeln, ist ein selbstgefertigtes, blutleeres Gespenst, das der wirklichen und lebendigen Religion allerdings einige ihrer Züge abgelauscht hat, dem aber Alles fehlt, was wirklich Leben gibt. Statt der kritisch zergliedernden und historischen Betrachtung, welche die Arbeiten der oben genannten Denker auszeichnet, finden wir in den „Reden“ nur die schönrednerische und gefühlsselige Vermischung zweier ganz unvereinbarer Standpunkte: des analysirenden und des apologetischen.

Die „Reden“ treten mit dem Anspruche auf, die Religion zugleich als gegebene Thatsache studiren und den bisherigen Verächtern derselben empfehlen zu wollen. Da aber die Religion in ihrer concreten Erscheinung diesen Verächtern wohl schwerlich selbst durch das eindringendste Studium hätte annehmbar gemacht werden können, obwohl es leicht gewesen wäre, von derselben sehr viel mehr Gutes zu sagen, als jene englischen und französischen Beobachter des 18. Jahrhunderts, so werden aus dem farbenreichen Gemälde der geschichtlichen Religionen, dem dann freilich auch die tiefen Schatten nicht fehlen, einige der lichtesten, aber zugleich auch verschwommensten Theile herausgenommen und als „die Religion“ verkündet.

Nachdrücklich protestirt Schleiermacher gegen das beliebte Verfahren, die Religion in der Ethik Polizeidienste thun zu lassen [60]); was aber daneben dennoch über die vollendende und fördernde Macht dieses religiösen Empfindens gesagt wird [61]), ist theils bloss rhetorisch, theils betrifft es Dinge, die nichts specifisch Religiöses an sich haben, sondern in's Gebiet des Sittlichen überhaupt gehören, endlich aber ist Manches auf der von Schleiermacher bezeichneten Grundlage ebenso wohl in sein Gegentheil, in's vollkommen Irreligiöse, zu verwandeln. Denn das letzte Ergebniss der Schleiermacher'schen Darstellung von der Religion ist doch wohl dieses, Religion sei das gefühlsmässige Ergriffensein von jenem allgemeinsten Zusammenhange des Universums, von dem sich freilich auch der am hellsten Denkende und am kräftigsten Wollende tausendfach abhängig weiss, und welcher jeden, auch den kühnsten Aufschwung, immerfort an seine Beschränktheit mahnt. Aber dieser Zusammenhang des Universums — verdient er denn auch in allewege die begeisterten Prädicate, mit welchen Schleiermacher dies Abhängigkeitsgefühl zur religiösen Empfindung umschaffen will? Hinter dem Argument Schleiermacher's steht eine verdeckte, ohne Beweis angenommene Theodicee. Gewiss, aus jenem dunkeln Grunde des allgemeinen Weltzusammenhanges stammt so viel des Herrlichsten, was die Menschheit geboren, stammt die leuchtende Begabung des Genius, stammt die ursprüngliche Kraft, ohne welche das Werk der Vernunft todt

bliebe; aber wer möchte vergessen, dass hier auch die Heimstätte des uralten Fluches ist, der die Geschicke der Menschheit vergiftet, dass in diesem Zusammenhang des Universums auch eherne Bande geschmiedet werden, die den aufstrebenden Geist an's Niedrige und Gemeine fesseln? Die Frage: „Warum bin ich der, der ich bin," ist ebenso oft mit einem dankbaren Aufblick zu den geheimnissvollen Weltmächten, als mit bitterer Verwünschung gesprochen worden.

In die heilige Musik, mit welcher dies Abhängigkeitsgefühl alles Thun begleiten soll, dürften dadurch auch recht bedenkliche Dissonanzen kommen, und schlechterdings unerfindlich bleibt, welche fördernde Bedeutung dies Abhängigkeitsgefühl für die Ethik haben sollte. Denn sieht man genauer zu, so erkennt man leicht, dass im Sinne der Ethik Schleiermacher's jener allgemeine Zusammenhang des Universums, der dem Menschen zunächst als ein schlechthin Gegebenes, ihn abhängig Machendes gegenübersteht, gar nichts anderes bedeuten kann, als „Natur" im Gegensatze zur „Vernunft" oder eine „zu organisirende Masse". Die nothwendige Consequenz dieser Auffassung wäre ein Gedanke, der zwar dem System der philosophischen Sittenlehre Schleiermacher's vollkommen entspräche, aber dem Theologen einen Schlag in's Gesicht versetzte: dass nemlich das Abhängigkeitsgefühl, also eben das religiöse Moment, um so stärker sei, je grösser die Masse dessen, was von dem allgemeinen Weltzusammenhang dem Menschen als nichtorganisirte, d. h. von seinem vernünftigen Willen nicht beherrschte Natur gegenübersteht, und um so geringer, je weiter dieser Process der Aneignung und Beherrschung vorgeschritten. Mit anderen Worten: Religion ist nothwendig und natürlich nur in den Anfängen der geschichtlichen und sittlichen Entwicklung der Menschheit, und wird in dem Maasse verschwinden, als diese fortschreitet.

Und hier liegt zugleich der entscheidende Differenzpunkt Fichte gegenüber, an dessen Formulirung des Verhältnisses zwischen Ethik und Religion die „Reden" manchmal unmittelbar anzuklingen scheinen. Denn, was Fichte „die göttliche Idee" nennt, und zum Quell der Seligkeit für den sittlich handelnden und religiös fühlenden Menschen macht, das ist nicht das Uni-

versum im Sinne Schleiermacher's, in welchem neben dem Höchsten und Herrlichsten auch das Gemeinste Platz hat, sondern die allgemeine Macht der in der Welt waltenden Vernunft, von welcher jede individuelle Vernunft nur Theil und Splitter ist und die alles Denken und Schaffen der Einzelnen beherrscht und trägt. Obwohl nicht dem beschaulichen, sondern dem handelnden Menschen sich offenbarend, hat sie viel ausgeprägtere Züge eines religiösen Ideals, als das Universum, weil die Macht der allgemeinen Vernunft unsere Hingebung verdient, während die des Universums vielmehr unsere Befreiung herausfordert.

Dass Schleiermacher diese Unzulänglichkeit des in den „Reden" eingenommenen Standpunktes selbst gefühlt hat, dafür geben die in den späteren Auflagen vorgenommenen Veränderungen einen interessanten Beleg; und diese Aenderungen sind es zugleich, welche den Uebergang von der romantischen in die positive Periode der Theologie Schleiermacher's vermitteln [62].

§. 3. Die christliche Ethik Schleiermacher's.

Mit dem Religionsbegriffe der „Reden" war die Ausarbeitung eines Systems des menschlichen Handelns nach religiösen Grundsätzen völlig unvereinbar. Denn mit dem entschiedensten Nachdrucke war es dort von Schleiermacher als ein Missverstand und Missbrauch bezeichnet worden, die Religion handelnd werden zu lassen. Der Theolog Schleiermacher aber stösst in der Folge diese Sätze des Philosophen vollkommen um. Nicht nur durch die Thatsache, dass er seiner philosophischen Sittenlehre eine christlich-theologische an die Seite gestellt hat [63], sondern auch durch die ausdrückliche Erklärung, mit welcher die letztere beginnt. Die christliche Sittenlehre, heisst es dort, ist eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewusstseins entsteht [64]). Die Unzahl von Gründen und Worten, welche Schleiermacher in der Einleitung zur christlichen Sittenlehre verschwendet, um die Nothwendigkeit

einer christlich-theologischen Ethik neben der philosophischen zu erweisen, vermag über diesen fundamentalen Widerspruch nicht hinwegzuhelfen, weil Schleiermacher weder den Inhalt der Religion in speculative Erkenntniss umwandeln, noch die Philosophie in der Theologie untergehen lassen will. Die Verbindung beider Mächte bleibt bei ihm eine zufällige, nur durch seine Persönlichkeit, aber nicht durch logische Nothwendigkeit bewirkte.

So tritt denn, ohne weitere speculative Vermittlung als die schon besprochene ungenügende, die philosophische Ethik im theologischen Gewande auf, wobei es zwar nicht ohne Aenderung in den Grundvoraussetzungen abgeht, eine gewisse geistige Einheit aber doch gewahrt bleibt. Das Princip der philosophischen Ethik war das Ineinanderbilden von Vernunft und Natur gewesen. Wir dürfen daran erinnern, dass Schleiermacher schon in einer der Abhandlungen, welche das System der Sittenlehre vorbereiteten, sich dem Ausdruck günstig gezeigt hatte, das Sittliche sei Verähnlichung mit Gott nach Vermögen und dies war schon dort auch als Grundsatz der christlichen Sittenlehre bezeichnet worden[65]). Hier liegt der Berührungspunkt beider Gebiete, des philosophisch-rationalen und des religiös-theologischen.

Das specifisch Christliche aber ist nun, dass dieser Process der Verähnlichung mit Gott und alle Gemeinschaft mit ihm, also alles Ineinsbilden von Vernunft und Natur, als bedingt angesehen wird durch den Act der Erlösung durch Christum. Die Idee der Erlösung aber beruht auf dem Bewusstsein, dass die werdende Einheit der Vernunft mit der Organisation verbürgt wird durch die absolute Identität des göttlichen Wesens und der menschlichen Natur, welche als unmittelbare Erfahrung, also geschichtlich geknüpft an eine Person, in's Bewusstsein tritt[66]). Jenes Ineinander von Vernunft und Natur also, welches die philosophische Ethik nur als eine Aufgabe, als ein durch die gesammte Geschichte der Menschheit Werdendes, begreifen konnte, erscheint dem christlich-religiösen Bewusstsein als eine anzuschauende und zu erlebende Thatsache. Auch die christliche Ethik also enthält wie die philosophische die Principien der Fortentwicklung des menschlichen Handelns; jedoch mit

einer Einschränkung, ohne welche das Christentum zusammenfallen würde: dass wir niemals zu denken vermögen, es könnte in der christlichen Kirche eine Vollkommenheit angestrebt oder dargestellt werden, welche über die in Christo gegebene hinausginge, sondern dass jede Fortschreitung nichts sein kann, als ein richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo Gesetzten[67]). Das specifisch Christliche, die Nothwendigkeit einer besonderen christlichen Gemeinschaft neben denjenigen, deren Vernunft überhaupt zu völliger Entwicklung und Selbsterkenntniss strebt, und selbstverständlich auch die einer besonderen christlichen Sittenlehre — dies Alles hängt davon ab, dass man den absoluten Anfangspunkt des Christentums, jenes realpersönliche Naturwerden der Vernunft in Christo, jene ohne Rest, bis zur völligen Identität, vollzogene Verähnlichung der Menschheit mit Gott, aus aller übrigen geschichtlichen Entwicklung heraussetzt.

So thut Schleiermacher in der That: auf das Nachdrücklichste hat er es ausgesprochen, dass sich das Christentum in dem allgemeinen Zusammenhang aller menschlichen Erkenntniss auf rein wissenschaftlichem Wege nicht begreifen lasse, und dass diese Erkenntniss, wenn sie gelänge, das Christentum aufhöbe; ja er geht sogar noch weiter als die offenbarungsbedürftigen Latitudinarier des 17. Jahrhunderts, wie z. B. Locke und Leibniz, und betrachtet die Offenbarung des Christentums nicht nur als eine Beschleunigung der natürlichen Vernunftthätigkeit des Menschen, sondern erklärt geradezu, dass durch Christus etwas in die menschliche Natur gekommen sei, worauf die Vernunft niemals von selbst habe kommen können und was sie nur in der Gemeinschaft mit ihm festzuhalten vermöge[68]).

In der Ausführung freilich tritt das specifisch Religiöse des Princips mehr zurück, als die allgemeine Grundlegung erwarten liess. Schon der Begriff der Erlösung ist, wie oben ersichtlich geworden, so gefasst, dass er mehr eine das menschliche Handeln im Allgemeinen tragende und stützende ideale Ueberzeugung, als eine übernatürliche Wirksamkeit bezeichnet. Ebenso gering ist die Rolle, welche die übrigen Requisiten der älteren theologischen Ethik, Gnade, Inspiration, Sündenvergebung,

Unsterblichkeit[69]), bei Schleiermacher spielen. Aus dem Aufbau des Ganzen sind sie völlig verwiesen und man muss gestehen, dass diese religiöse Sittenlehre den Forderungen der „Reden“ viel getreuer bleibt, als man nach dem eingenommenen Standpunkte erwarten sollte, dass sie viel mehr Gewicht darauf legt, Sittenlehre zu sein als religiös und in der That darauf ausgeht, die religiöse Ethik von einem ethischen Princip aus zu behandeln, nicht von einem religiösen. Ob sie freilich theologischerseits als eine genügende und erschöpfende Darstellung wird betrachtet werden können, erscheint mindestens als zweifelhaft; für unsere Betrachtungsweise liegt ihr Verdienst gerade darin, dass sie, dem philosophischen Standpunkte nach Kräften sich nähernd, sich durchaus verwandter Kategorien bedient und dadurch auf manche Partien der philosophischen Ethik ein noch helleres Licht wirft.

So wird unter dem Begriffe des darstellenden Handelns ebensowohl der Gottesdienst im engeren und weiteren Sinne, als die allgemeine gesellige Sphäre erörtert, unter dem Begriffe des reinigenden oder wiederherstellenden Handelns nicht nur das eigentlich kirchliche Gebiet, also Kirchenzucht und Kirchenverbesserung, besprochen, sondern auch alles dasjenige, worin ein bürgerliches Element mitconstituirend ist, also Hauszucht, Strafgerichtsbarkeit, Staatsreform, Völkerrecht; sodann werden unter dem Begriffe des verbreitenden Handelns andere wichtige Bestandtheile der sittlichen Güterlehre nachgeholt, wie die Geschlechtsgemeinschaft und die Familie, die Kirche selbst als pädagogische Anstalt betrachtet, endlich das verbreitende Handeln im Staate, sofern dieser allgemeine Culturgenossenschaft ist.

Vieles von dem, was hier gegeben ist, würde auch in einer rein rationalen Ethik seine Stelle finden können; anderes, was diese fordern müsste, fehlt; anderes greift ganz über sie hinaus in ein Gebiet, wohin sie nicht zu folgen vermag. Und so zeigt uns die Ausführung als Endergebniss dasselbe, was die theoretische Begründung erwarten liess: rationale und theologische Ethik fallen weder als congruente Grössen völlig zusammen, noch sind sie ganz und gar unvergleichbar; aber sie stehen, eng auf einander bezogen, neben einander. Die theologische Ethik entwickelt das Sittliche in Beziehung auf die

christliche Kirche als Gemeinschaft [70]), und diese Gemeinschaft steht neben der allgemeinen Vernunftgemeinschaft als eine zwar vielfach mit dieser verbundene, aber doch auf sich selbst und ihre von keiner Demonstration abhängigen Voraussetzungen gegründete Erscheinung da. Schleiermacher aber steht mit dem einen Fusse in dieser, mit dem andern in jener Gemeinschaft. Er will weder die Religion in philosophische Erkenntniss aufheben, wie Spinoza, wie die Freidenker, wie die Häupter der strengen speculativen Schule in Deutschland, noch die Philosophie lediglich untergeordneten Handlangerdienst in der Theologie thun lassen, wie von jeher bis auf den heutigen Tag die strengen Theologen, namentlich die katholischen, wollen. Er will aber auch nicht, wie die utilitarischen Theologen des protestantischen England, die Religion lediglich zum Lückenbüsser der philosophischen Erkenntniss machen und da, wo deren Motivirung nicht ausreicht, Lockdienste thun lassen; sein Bestreben ist durchaus darauf gerichtet, das selbständige Leben in der Religion anzuerkennen und zu verstehen. In dieser Doppelstellung, die eigenartige Kraft seines Geistes gleichmässig zwei getrennten Gebieten zuwendend, erinnert Schleiermacher an Leibniz und dessen Stellung über den Confessionen seiner Zeit, inmitten des Central-Christlichen, so wie er es zu verstehen vermochte, und darin liegt auch der Werth seiner Theologie für unsere Zeit, welcher die Gefahr eines Rückfalles in die überwundene Engherzigkeit früherer Perioden immer näher rückt.

VII. Capitel.

Die Ethik des ästhetischen Formalismus.

Herbart[1]).

1. Abschnitt.

Principienlehre.

§. 1. Zur allgemeinen Charakteristik.

Schon frühere Ueberlegungen mussten auf den ungemeinen Reichtum an ausgeprägten Individualitäten hinweisen, welchen die philosophische Entwicklung Deutschlands besitzt. Nicht bloss Schulen und ihre Traditionen sind es, welche gewisse Grundanschauungen in einer je nach den Zeitbedürfnissen wechselnden Gestalt vertreten, wie das in England der Fall: die Weltansichten wachsen hier unmittelbar aus dem Innersten der Persönlichkeiten heraus, und die schöpferische Mannigfaltigkeit dieser Persönlichkeiten lässt auch die Probleme selbst in der grössten Vielheit von Auffassungen und Behandlungen auftreten. So steht dem ganzen Gedankenkreise, welcher aus Kant's Philosophie, unter Preisgebung der kritischen Grundansicht, mit Hülfe einer immer künstlicheren Dialektik den speculativen und theologisirenden Idealismus entwickelte, von Hause aus eine Opposition gegenüber, welche die Kant'schen Grenzbestimmungen schärfer innegehalten wissen wollte, auf eine strengere wissenschaftliche Methode, auf eine genauere Berücksichtigung der Psychologie drang. Aber man braucht

nur die geistigen Führer dieser Opposition zu nennen: Herbart, Schopenhauer, Beneke, Feuerbach, um zu sehen, wie verschiedenartige Individualitäten es waren, welche sich in dieser Opposition zusammenfanden und wie gross die inneren Gegensätze der Weltanschauung, von welchen aus jener Protest gegen den speculativen Idealismus erhoben wurde.

Herbart ist der älteste dieser Generation. Nur vierzehn Jahre jünger als Fichte ragt er durch seine weit längere Lebensdauer wie durch seine Schule fast wie ein Lebender an unsere Zeit heran; mit Hegel nicht eigentlich in die philosophische Suprematie sich theilend, sondern vielmehr sie ihm abnehmend. Nichts dürfte geeigneter sein den Mann und die Eigenart seines Denkens wenigstens auf ethischem Gebiete verständlich zu machen als der Vergleich mit Fichte, doppelt lehrreich wegen des gemeinsamen Ausgangspunktes Kant und weil Herbart selbst noch als Schüler zu Fichte's Füssen gesessen. Schon in dem Studenten freilich regte sich, wie bald nachher auch bei Schopenhauer, der Widerspruch gegen gewisse Centralsätze der Wissenschaftslehre in Gedanken, welche als Keime des späteren Systems nicht zu verkennen sind; aber niemals hat sich Herbart, bei aller Schärfe seiner späteren Opposition gegen Fichte, zu jenen unwürdigen Verdächtigungen des Mannes fortreissen lassen, wie sie aus Schopenhauer's Munde kommen; stets gedachte Herbart dankbar der von Fichte empfangenen Anregungen, insbesondere „jenes Strebens nach Genauigkeit in der Untersuchung, ohne welches der Unterricht in der Philosophie nur Phantasten und Thoren zu bilden vermöge“.

Gemeinsam ist beiden die Energie sittlicher Gesinnung, welche Herbart wie Fichte in der Sicherstellung praktischer Grundsätze das letzte Ziel alles Philosophirens erblicken liess; aber wie völlig verschieden die Art, in welcher diese Gesinnung zum Ausdruck kommt! In Fichte ist etwas von dem Sturm und Drang der Revolution, in deren Anschauungskreise seine frühesten Ideen wurzeln, wie denn auch eine gewisse radicale Gewaltsamkeit seinen späteren socialethischen Theorien eigen geblieben ist. Seine Ethik pflanzt Freiheit und Vernunft als Palladium im Innersten des Menschen auf: Abthun aller Schranken, welche die Wesensentfaltung des Vernunftwesens hemmen,

schöpferische Neugestaltung der Welt nach reinen Vernunftforderungen, einer Welt, welche nicht Werth, nicht Zweck in sich selber hat, ausser dem, als Unterlage und Material für diese ideale Thätigkeit der praktischen Vernunft zu dienen. Das sind ihre hervortretendsten Züge, in denen die Eigenart des Mannes und der allgemeine Geist der Zeit, an deren Aufgaben er mit allen Fasern hing, gleichmässig sichtbar sind.

Niemand wird von Herbart zu sagen wagen, dass er weniger warm für die grossen Ziele der Menschheit gefühlt habe, als Fichte; aber an Stelle des titanischen Wollens und Strebens, mit dem Fichte eine Welt aus den Angeln zu heben und auf reine Vernunft neu zu gründen unternahm, ist hier eine ruhige Beschaulichkeit getreten, ein einfaches Beurtheilen der Dinge als gegebener, welches der lastenden Wucht der Wirklichkeit, der Schwierigkeit in ihr etwas von der Stelle zu rücken, sich vollauf bewusst bleibt, und mit dem Wollen ursprünglich gar nichts zu thun hat, aber nichtsdestoweniger von der Ueberzeugung erfüllt ist, dass es seiner Klarheit und Unvermeidlichkeit zuletzt doch gelingen müsse, sich Geltung zu verschaffen. Nicht völliges Einreissen und Neugestalten auf socialethischem Gebiete, sondern ruhiger Ausbau von Formen, die so alt sind wie menschliche Cultur und Gesellschaft; Erziehung dort wie hier: aber dort Erziehung der Massen zur Freiheit durch Zucht des Staates, hier Erziehung der Einzelnen zu wahren Individualitäten durch die Individualitäten des Erziehers und der Familie. Dort eine Philosophie, welche zwar auch von einer Vielheit von individuellen Ichheiten redet, ja diese Vielheit sogar deducirt, aber in Wahrheit zugeschnitten ist auf das eine absolute, d. i. genialische Ich, welches allein im wahren Sinne schafft und für alle Andern schafft. Hier der Individualismus, die Vielheit der Realen, von Hause aus Grundüberzeugung und darum als wahres Motto nicht schrankenlose Thätigkeit, sondern die bescheidene Forderung „Τὰ ἑαυτοῦ πράττειν“, still das Seinige zu thun und die an vielen Punkten ausgestreute Saat ruhig reifen zu lassen zur Hoffnung kommender Ernten [2]): eine praktische Philosophie, die den Menschen zum Handeln zwar auffordert, aber noch weit mehr darin beschränkt, und abschliesst mit einem Capitel „Ueber die Grenzen der Geschäftigkeit“.

§. 2. Das Sittliche als Werthurtheil.

Soll Herbart's Standpunkt zunächst im Allgemeinen bezeichnet werden, so hat er dafür selbst durch zahlreiche kritische Bemerkungen die Wege gewiesen [3]). Diese Kritik, welche die nachfichte'schen Gestaltungen des Idealismus sowie den gesammten Theosophismus als undiscutirbar nur gelegentlich mit einzelnen Bemerkungen streift, zeigt eine doppelte Spitze: gegen die Kant-Fichte'sche Lehre und gegen den Eudämonismus. Indem sie dort vor Allem das Ausgehen vom Pflichtbegriffe, als der Grundvoraussetzung der gesammten Ethik, und die darauf beruhende Freiheitslehre in all' ihren Wendungen verfolgt und bekämpft, acceptirt sie, polemisch gegen den vorkantischen Eudämonismus wie gegen Schleiermacher und Beneke gerichtet, vollständig die Forderung der Kant'schen Schule, dass die Sittenlehre keine Güterlehre seine könne, wie man sie auch drehen und wenden möge; ja sie spricht es geradezu aus, dass mit Aufhebung der Glückseligkeitslehre durch Kant der wichtigste Theil der Reform, welche die Sittenlehre treffen musste, vollbracht sei und gegen dies Verdienst der Nachtheil, welchen die transcendentale Freiheitslehre gestiftet hat, gar nicht in Rechnung kommen könne [4]).

Im Gegensatze zu diesen Grundlegungen der Ethik macht nun Herbart nachdrücklichst darauf aufmerksam, dass die erste und ursprünglichste Thatsache für die Ethik nicht das eine und einfache Gebot einer ursprünglich gesetzgebenden praktischen Vernunft, sondern Urtheile der Billigung und Missbilligung über Willensbeschaffenheiten seien. In diesen praktischen Urtheilen, welche alle Tage im menschlichen Zusammensein unzähligemal gefällt werden, habe man das Wesen des Sittlichen am reinsten vor Augen und es komme nur darauf an, sie auseinander zu legen und systematisch aufzustellen, um eine sichere Grundlage für die Ethik zu gewinnen [5]).

Man sieht, Herbart greift hier zurück auf eine Betrachtungsweise, welche namentlich der englisch-schottischen Philosophie des 18. Jahrhunderts geläufig gewesen war, und an welche sich bei diesen Denkern eine Reihe von weittragenden und

fruchtbringenden Untersuchungen geknüpft hatten. Seit Shaftesbury war der psychologische Charakter des Werthurtheils erkannt und hervorgehoben; seit Shaftesbury hatten sich die verschiedenen Denker bemüht, die specifische Beschaffenheit dieser Urtheile, den psychologischen Hergang und den Ursprung der ihnen zu Grunde liegenden Norm, genauer zu bestimmen. In der Wiederanknüpfung Herbart's an diese Untersuchungen, welche Kant, abgestossen von dem in der Bestimmung der Norm häufig zu Tage getretenen Eudämonismus, in Bausch und Bogen als unbrauchbar bei Seite gelegt hatte, beruht derjenige Theil seines Verdienstes, auf welchen gerade eine geschichtliche Untersuchung zu allererst wird aufmerksam machen müssen.

Suchen wir dies Verhältniss Herbart's zu jenen älteren Denkern und damit die Grundzüge seiner eigenen Ansicht genauer zu bestimmen, so finden wir ihn zunächst ganz entschieden auf Seite derjenigen, welche den wesentlich subjectiven Charakter des Sittlichen betonen. Gut und Böse sind nicht Begriffe der Erkenntniss, sondern der Werthschätzung; nicht Prädicate des Seienden, sofern es ist, sondern Bezeichnungen der Art und Weise, wie ein möglicher oder wirklicher Gegenstand von einem gegenüberstehenden Zuschauer aufgefasst wird [6]).

Aller Ableitung des Sittlichen aus dem Welterkennen, aus der Natur des Universums, aller Verwechslung des Guten mit dem Realen, dem Positiven, dem Thätigen, und aller Deutung des Bösen als des Widerspiels des Realen, des Negativen, der Trägheit, macht Herbart unerbittlichen Krieg. Jeder Versuch dieser Art führt unausweichlich in die Metaphysik und diese ist schlechterdings nicht im Stande die praktische Philosophie zu begründen; sie ist seit Jahrtausenden der Schauplatz für streitige Meinungen, während die Begriffe von Tugend und Pflicht Jedem klar, wenigstens zugänglich sein sollen [7]).

In dem grossen Streite über Natur und Grundlage des Ethischen, der in den Anfängen der neueren philosophischen Forschung hervorgetreten war, steht Herbart neben Shaftesbury, Hume und Smith gegen Cudworth, Wollaston, Price [8]). Nur in der Behauptung, dass das Sittliche nichts mit den

Objecten des Willens, d. h. den Gütern zu thun habe, ist Herbart mit jenen Intellectualisten und Realisten einig. So nimmt er zwischen Kant und dem deutschen Eudämonismus eine ähnliche Mittelstellung ein wie Hutcheson und Shaftesbury zwischen den reinen Utilitariern und den reinen Intellectualisten Englands. Wie diese will er die moralische Beurtheilung und die eudämonologische scharf getrennt wissen. Den Gegenstand, der dem Willen entspricht, nennt man gut, den moralischen Willen ebenfalls; und dieser Doppelsinn des Wortes „gut“ gab Anlass zu jener Verwechslung; denn das eine Mal bedeutet es Güter, die man besitzen kann, das andere Mal den persönlichen Werth, den man sich selbst zuschreibt.

In der Ethik handelt es sich darum, den Willen selbst zu messen, was nicht möglich ist, wenn er das Maass angibt; er unterliegt demnach hier einer ganz anderen Betrachtung, als da, wo durch ihn die Güter und Uebel abgemessen werden.

„Billigen oder Missbilligen, Loben oder Tadeln sind unter allen Umständen etwas Anderes, als der Gegenstand, welcher gelobt oder getadelt wird[9]). Es muss also, wenn überhaupt so etwas wie eine Ethik möglich sein soll, Güter geben und eine Schätzung derselben, wodurch sie eben als Güter bezeichnet werden, unabhängig von allem Wollen, Wünschen, Streben, Zueignen u. dergl.“ Wie bedenklich uns auch dieser Hinweis auf Güter, die für Niemand gut sind und von Niemand gewollt werden, an gewisse Verirrungen des speculativen Rationalismus erinnern mag: so entspringt auch er im Grunde doch nur einem Zweifel, welchen wenigstens die scharfsinnigsten jener älteren Eudämonisten oder Utilitarier sich nicht hatten verbergen können. Denn nur von den roheren Formen dieser Theorien war die Thatsache unbeachtet geblieben, dass bei jener Beurtheilung von Eigenschaften, welche wir sittlich nennen, also bei Aufstellung sittlicher Güter, das Begehrungsvermögen in unvermittelter Weise unbrauchbar sei.

Bei Hume wie bei Smith war ihre Theorie von der Umbildung und Erweiterung der unmittelbaren Gefühle durch Sympathie aus diesen Erwägungen hervorgewachsen. Und es klingt daher zunächst nur wie eine schärfere Fassung dieser Theorien, wenn Herbart nach jener Bekämpfung des Utilitaris-

mus seine eigene Auffassung vom Wesen des Sittlichen mit den Sätzen ankündigt: „Nichts anderes sei Aufgabe der Ethik, als das Urtheil über den Willen zu wecken, ganz abgesehen von seiner Wirklichkeit, d. h. über sein blosses Was, sein Bild, und zwar ein willenloses Urtheil, das in dem Auffassenden hervortritt, wenn er einen fremden Willen anschaut, während der Wollende zugleich ausgesetzt ist dem eigenen Anblick, worin mit seinem Bilde das Selbsturtheil zugleich erzeugt wird [10])."

Mit diesem Gedanken ist Herbart's Stellung nach verschiedenen Seiten hin bestimmt. Beachtenswerth ist zunächst der Nachdruck, mit welchem im Gegensatze zu manchem Schwanken der englischen Gefühlsethik das Wesen des Sittlichen in die Reflexion, in's Werthurtheil gesetzt und verboten wird, dasselbe in irgend einem Sinne aus Trieben herzuholen: „weder aus Naturtrieben, als ob es pflanzenartig im Menschen wüchse, noch aus einem höheren Triebe, als ob die Tugend dem Menschen angeboren wäre" [11]). Sodann zweitens die scharfe Scheidung, mit welcher die Anwendbarkeit des Begriffes „sittlich" auf das Gebiet des persönlichen Wollens beschränkt, und die Voraussetzung der Selbstbeobachtung, Selbstbeurtheilung und Selbstbestimmung beim Handelnden als unerlässliche Bedingung eines über ihn zu fällenden moralischen Urtheils festgestellt wird [12]).

In anderem Sinne aber ist hiemit Herbart's Stellung bestimmt durch die Beziehung, in welche er, sich selbst in diesem Punkte Kantianer nennend, die sittlichen Urtheile zu der Form des Wollens bringt. Unter Form aber versteht Herbart jede Zusammenfassung, welche als solche neue Bedeutung erlangt, im Gegensatz gegen die blosse Summe dessen, was zusammengefasst wird, welche Summe insofern Materie heisst; und in diesem Sinne kann nur der Form des Wollens ein Werth oder Unwerth beigelegt werden [13]). Diese von Kant so nachdrücklich als das Wesen des Sittlichen aufgezeigte Form war aber bei ihm die bloss logische der Allgemeinheit geblieben — ein Verfahren, welches Herbart ausdrücklich missbilligt und als unzulänglich erklärt [14]). Wie sich für ihn, bei strenger Wahrung des formalistischen Charakters der Ethik, das Räthsel praktischen Einflusses der sittlichen Normen löst,

zeigt die folgende Ueberlegung. Herbart erinnert an den Satz Kant's: „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäss zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, wie ein blosser Gedanke, der nichts Sinnliches enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe[15]). „Man nehme nun," fügt Herbart bei, „aus Kant's obiger Erörterung die Vernunft und die Sinnlichkeit, sammt dem Causalitätsverhältnisse zwischen beiden gänzlich hinweg, so wird das blosse Wohlgefallen bleiben, und mit dem verschwundenen Vorurtheil, als ob alle Lust und Unlust sinnlich wäre, wird auch die Schwierigkeit verschwunden sein, welche der Thatsache ursprünglicher Werthbestimmung, deren Gegenstand der Wille ist, im Wege zu stehen schien."

Principien der praktischen Vernunft sind also für Herbart nicht mehr allgemein gesetzgebende Maximen, sondern willenlose Werthbestimmungen des Willens[16]). Deutlicher, im Sinne einer vollständigen Definition ausgedrückt: „Das Sittliche ist seinem Wesen nach ein Werthurtheil über Willensverhältnisse auf Grund vollendeter Vorstellung des Verhältnisses selbst, wobei der Inhalt der einzelnen Elemente in voller Schärfe und Deutlichkeit gedacht wird. Dies Urtheil ist, um einen Kant'schen Ausdruck zu gebrauchen, rein, d. h. willenlos, selbst nicht von irgend welchem Begehren oder Wollen gelenkt, wie es streng genommen auch nicht über das Wollen selbst, sondern über das Bild des Wollens, die Vorstellung eines so und so beschaffenen Willensverhältnisses ergeht."

Und hiemit nun ist der principielle Standpunkt bezeichnet, welchen Herbart's Ethik zwischen Kant einerseits und jedem Eudämonismus, insbesondere dem von Beneke, anderseits einzunehmen bestrebt ist. Dass nur die Form des Willens, d. h. Willensverhältnisse, Gegenstand sittlicher Beurtheilung sei, darin werden wir unstreitig eine ebenso tiefe Wahrheit anzuerkennen haben, als darin, dass diese Form nicht in der logischen Allgemeinheit als solcher bestehe; aber bleibt denn nun

in der That als Ausgangspunkt für das sittliche Urtheil nichts anderes übrig als das vollendete Vorstellen des Verhältnisses selbst, und das daraus erwachsende Gefühl des Beifalles oder Missfallens [17]? Hat denn jemals irgend welcher Eudämonismus (kaum die rohesten Formen dieser Betrachtungsweise ausgenommen) irgend eine Materie des Willens als solche zum Unterscheidungsgrund für das Sittliche gemacht, und ist es nicht vielmehr auch hier eine Form, ein Verhältniss — nemlich das Verhältniss eines bestimmten Willens oder einer Gesinnung zu dem, was Alle, gemäss ihrer eigenen Natur und den umgebenden Verhältnissen, als nothwendig wollend gedacht werden — worauf die Kriterien für das Sittliche beruhen? Nicht die Allgemeinheit als solche, sondern die allgemeingültige Trefflichkeit, Brauchbarkeit, Zweckmässigkeit, ist es, welche die sittliche Güte innerer Anlagen begründet; und nicht die einzelne Eigenschaft als solche kann Gegenstand eines Werthurtheils sein, sondern nur ihr Verhältniss zu den Bedürfnissen, Forderungen, Wünschen der Allgemeinheit innerhalb der Gesellschaft [18].

§. 3. Ethik und Aesthetik.

Herbart's Gedanken lag indessen dieser Weg schon darum fern, weil er mit Kant einig war in der Ueberzeugung, dass die Ethik unter keinen Umständen eine Güterlehre sein könne, da dies den Willen als Object mit den Objecten des Willens verwechseln heisse. Jene willenlose Werthbestimmung, in welche die obige Definition das Wesen des Sittlichen setzt, reiht vielmehr die sittlichen Urtheile unter eine Klasse, deren wissenschaftliche Behandlung zu den eigentümlichsten Verdiensten seiner Philosophie gehört, nämlich unter die ästhetischen oder Geschmacksurtheile [19]. Auch hier wieder treffen wir einen Begriff, der in den ethischen Erörterungen der englischen Philosophie vielfach gebraucht worden war und namentlich durch Shaftesbury sich eingebürgert hatte, in neuer präciserer Fassung wieder. Der Geschmack im Sinne Herbart's ist eine wichtige und ursprüngliche Thatsache unseres Seelenlebens; der psychische Mechanismus bringt es mit sich, dass

überall da, wo ein vollendetes Vorstellen von Verhältnissen stattfindet, die durch eine Mehrzahl von gleichartigen, einander modificirenden und durchdringenden Elementen gebildet werden, Beifall oder Missfallen nothwendig und unvermeidlich in dem Vorstellenden hervorspringt. Diese Urtheile pflegen zu ihrer gemeinschaftlichen Auszeichnung vor anderen Aeusserungen des Gemüthes unter dem Ausdruck „Geschmack" begriffen zu werden. Zwei Bedingungen sind es, unter welchen alle Gegenstände der Geschmacksurtheile stehen müssen. Das Vorgestellte im Geschmacksurtheil muss vollendet, ungehemmt vorgestellt werden: dadurch unterscheidet es sich von dem gegen die Hemmung aufstrebenden Begehrten; es muss aber auch abgetrennt von diesem Urtheil, lediglich als Gegenstand der Erkenntniss, rein theoretisch vorgestellt werden können: dadurch ist es geschieden von dem Angenehmen und Unangenehmen, das nur im Gefühl selbst ergriffen werden kann. Daraus geht hervor, dass jeder Theil dessen, was als zusammengesetzt gefällt oder missfällt, für sich und einzeln genommen gleichgültig ist, also nirgends die Materie, sondern überall nur die Form der ästhetischen Beurtheilung unterworfen ist, wie denn, um ein einfachstes, von Herbart selbst gebrauchtes Beispiel anzuführen, keinem der einzelnen Töne, deren Verhältniss ein Intervall bildet, für sich allein nur das Mindeste von dem Charakter zukommt, mit welchem sie zusammenklingen [20]).

Die sittlichen Urtheile sind nach diesen und den obigen Bestimmungen ohne Frage Geschmacksurtheile, und es erklären sich dadurch mit Leichtigkeit manche ihrer kenntlichsten Eigenschaften.

Wie schon Adam Smith, so warnt auch Herbart, nur mit noch grösserem Nachdrucke, davor, die eigentlichen sittlichen Urtheile zu verwechseln mit jener grossen Anzahl von Maximen oder allgemeinen Reflexionen von praktischem Gehalt, die man im Leben wie gangbare Münze umlaufen sieht [21]). Sie alle sind mehr im Geiste der Lebensklugheit als der Sittlichkeit gedacht. In dieser Sphäre will Herbart nicht einmal jene Mitwirkung allgemeiner Regeln gestatten, von welcher Smith wenigstens eine Unterstützung der unmittelbaren Aussprüche der Sympathie erwartet hatte.

Die Bestimmtheit und Schärfe, mit welcher die ethische Beurtheilung auftritt, verbietet es, sie auf logische Allgemeinheit zu gründen. Denn der Blick in's logisch Allgemeine ist ein Blick auf die unabsehliche Mannigfaltigkeit dessen, was in den Umfang des Begriffes mag fallen können, die so wenig wie die Menge der logischen Determinationen des Begriffes ein Ziel finden kann. Dem sittlichen Urtheil dagegen liegt nichts weiter vor als die Elemente eines Verhältnisses; nicht nach einer Regel wird hier geurtheilt; vielmehr muss man sagen: dies Urtheilen sei eine Begebenheit, die sich in den Urtheilenden unter gleichen Umständen stets auf gleiche Weise vollziehe.

Und so wenig als nach dem Gesagten ein elementares Geschmacksurtheil an sich allgemein sein kann, so wenig kann es gestattet sein, aus mehreren derselben durch Abstraction noch etwas Höheres darstellen zu wollen, ein gemeinschaftliches Princip, dem sie unterzuordnen, aus dem sie etwa gar abzuleiten wären. Denn wenn von den Verhältnissen, über welche diese Urtheile ergangen sind, das Verschiedenartige abgestreift, das Gemeinschaftliche festgehalten wird, wo bleibt, in diesem Abstreifen, das vollendete Vorstellen, worauf doch allein der Geschmack beruht[22])?

Auf das Nachdrücklichste verwahrt Herbart sich dagegen, dass man diese auf Geschmacksurtheile aufgebaute Ethik mit der bisherigen Aesthetik, insbesondere mit ihrem angewandten Theile verwechsle, und durch den Hinweis auf die gänzliche Unsicherheit aller Geschmacksurtheile von vorneherein verunglimpfe. Dass der Geschmack unsicher sei, wisse man hoffentlich nur aus der Erfahrung, und zwar bestimmt aus solchen Erfahrungen, wozu die abweichenden Urtheile über sehr zusammengesetzte Gegenstände Veranlassung gegeben hatten. Diese Unsicherheit werde aber alsbald verschwinden, wenn man den Blick auf die Elementarurtheile richte, welche der ästhetische Totaleffect zusammengesetzter Werke, ganzer wollender Personen und Charaktere, zwar aufreizt, aber auch häufig unter einander in Widerstreit setzt.

Aufgabe der wissenschaftlichen Aesthetik ist es daher, die ursprünglichen poetischen, plastischen, musikalischen Ideen deutlich und bestimmt anzugeben: Ideen, nicht Phantasien und

Einfälle, sondern Musterbegriffe, in Hinsicht deren selbst die am weitesten gediehene musikalische Grundlehre nicht vollständig ist, obwohl diese, welche den seltsamen Namen Generalbass führt, immerhin das einzig richtige Vorbild ist, welches für eine echte Aesthetik bis jetzt vorliegt[23]).

§. 4. Die praktischen Ideen.

Wenn demgemäss die Aesthetik als Principienlehre vorzugsweise die Aufgabe hat, die gesammten einfachen Verhältnisse, so viel es deren geben mag, aufzusuchen, welche bei vollendetem Vorstellen Beifall und Missfallen erzeugen, so ist unter dieser allgemeinsten Aufgabe auch die der Ethik mitbegriffen. Der sittliche Geschmack, als Geschmack überhaupt, ist nicht verschieden von dem poetischen, musikalischen, plastischen Geschmack; auch er beruht auf dem vollendeten Vorstellen von Verhältnissen; nur dass es eben im Sittlichen Willensverhältnisse sind, über welche das ästhetische Urtheil ergeht. Es wird sich also für die Ethik darum handeln, jene elementaren Willensverhältnisse zu erforschen, deren Inhalt, wenn er nur vollkommen gedacht und vorgestellt wird, nothwendig und unvermeidlich ein Urtheil des Beifalles oder des Missfallens erzeugt und auf welche alle jene zahllosen Verbindungen und Verflechtungen von Willen, welche das bunte Leben aufweist, zurückgeführt werden können. Sie vermag und braucht sie nicht zu schaffen; denn diese Urtheile sind eine ursprüngliche Thatsache des Seelenlebens und die wahre Substanz aller Ethik; sie kann sie ebensowenig selbst ableiten oder erklären wollen. Mit aller Schärfe und allem Nachdruck wird von Herbart der rein intuitive Standpunkt als die Grundlage der Ethik bezeichnet. Wie Kant's kategorischer Imperativ eben nur als eine Thatsache des inneren Bewusstseins aufgezeigt werden konnte, ein fremder räthselhafter Klang inmitten des Chores unserer sonstigen Triebe, Motive und Affecte, so lehnt auch Herbart ab, nach Gründen jener ästhetischen Beurtheilung des Willens zu forschen: er begnügt sich mit dem Hinweis darauf, dass überall, wo Menschen leben und ein Bild

von Willensverhältnissen gegeben ist, diese Urtheile regelmässig, unvermeidlich, hervortreten aus einer geheimen Nothwendigkeit unseres Wesens, die eben in dem psychischen Mechanismus begründet ist. Auch die Wissenschaft hat keine Erklärung dafür, sondern muss sich begnügen, sie nur begrifflich aus der gegebenen sittlichen Erfahrung herauszuheben und zu verdeutlichen [24]).

In dieser natürlichen, Jedermann geläufigen, Beurtheilungsweise praktischer Fragen hat man vier Grundformen ursprünglich gefallender Willensverhältnisse, welche Herbart auch, sofern sie durch Wissenschaft auf einen allgemeinen, abstracten Ausdruck gebracht sind, „praktische Ideen“ nennt: die Idee der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit. Zu ihnen gesellt sich noch eine fünfte, in wissenschaftlicher Anordnung die erste, hinzu: die Idee der inneren Freiheit [25]).

Von der Voraussetzung einer Beurtheilung, die auf Willensverhältnisse treffe, ist auszugehen. Offenbar liegt hier zunächst jenes Verhältniss im Bewusstsein eines Wollenden selbst, welches sich aus der eigenen Beurtheilung dieses Wollens ergibt. Je nachdem nemlich der eigene Wille diesem Urtheile des Selbstbeobachters über seine Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit entweder entspricht oder nicht entspricht, erhebt sich ein reiner, durch keine Nebenrücksichten bestimmter Beifall, geltend der inneren Harmonie des mit der eigenen Beurtheilung zusammenstimmenden Wollens, erhebt sich im anderen Falle ein ebenso unbedingtes und unwillkürliches Missfallen. Die Idee der inneren Freiheit ist der begriffsmässige Ausdruck für diese unmittelbare und willenlose Beurtheilung; aber ihre Aufstellung hat durchaus nichts gemein mit der Entscheidung der Frage, ob der menschliche Wille frei (d. h. indeterminirt) sei oder nicht. Freiheit in jenem Sinne ist nur Idee, d. h. Musterbild der Vortrefflichkeit, so dass der blosse Gedanke eines ihr entsprechenden Wollens den Beifall hervorruft. Ob es einen solchen Willen gebe, darüber entscheidet die Idee nicht im Geringsten. Diese Idee der inneren Freiheit umschliesst alle übrigen Ideen, ohne sich eine einzige bestimmt anzueignen; sie bedarf eines Inhalts, auf welchen sie sich bezieht; ohne das

fiele das ethische Ideal unvermeidlich hinein in die Irrtümer, die Unsicherheit und die Schwankungen des subjectiven Urtheils; ja man geriethe in logischer Consequenz auf den furchtbaren Satz: „Wer nur nicht zweifelt, der thut Recht“ [26]).

Diese Erweiterung ergibt sich zunächst noch aus der Betrachtung des eigenen Wollens, insofern man aus demselben allen gegenständlichen Inhalt, alles Gewollte hinwegdenkt, und die Aufmerksamkeit nur auf das Grössenverhältniss, auf das Mehr oder Minder der Activität richtet, welche die einzelnen Strebungen aufzuweisen haben. Dieser Betrachtungsweise entspricht die Idee der Vollkommenheit im rein quantitativen Sinne. Die Quantität aber, deren Mehr oder Minder dem Urtheil Veranlassung gibt, liegt entweder in den einzelnen Regungen, oder in der Summe, oder im System derselben. An den einzelnen Regungen gefällt die Energie, in der Summe die Mannigfaltigkeit, im System die Zusammenwirkung. Und wie in dem einzelnen Menschen die einzelnen Regungen einander messen, so misst einer den andern, wenn sie beisammenstehen [27]).

Die Ideen der Freiheit und Vollkommenheit ergaben sich aus der Beurtheilung jener Willensverhältnisse, welche das einzelne Subject darbietet. Die Ideen des Rechts und der Billigkeit ergeben sich aus den Verhältnissen mehrerer wollender Wesen zu einander. Zwischen jene und diese stellt Herbart in die Mitte die Idee des Wohlwollens oder der Güte. Ein Verhältniss von Wille zu Wille, wobei der fremde Wille nicht als wirklicher in Betracht kommt, sondern nur als vorgestellter, besser: vorausgesetzter, d. h. gedacht als begehrend ein Wohl, sich sträubend gegen ein Uebel. Den eigenen Willen auf ihn als Willen beziehen, heisst ihm wohlwollen oder übelwollen. Mit allem Nachdruck drängt Herbart auf eine möglichst reine Auffassung dieses Verhältnisses. Er will es streng gesondert von Sympathie, Mitleid, Mitfreude, welchen das Merkmal der aus sich herausgehenden, dem fremden Willen sich widmenden Gesinnung fehlt; er will es streng gesondert von jedem Urtheil über Werth oder Unwerth des Willens, auf welchen sich das Wohlwollen richtet. „Güte ist eben darum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut ist.“

Nicht auf dem Verhältnisse eines wirklichen Willens zu einem vorausgesetzten, sondern auf dem Verhältnisse zwischen zwei wirklichen Willen beruht die Rechtsidee und die Idee der Billigkeit oder Vergeltung. Richten sich zwei verschiedene Willen auf ein Ding, welches beiden gleichmässig zu dienen im Stande ist, so ergibt sich das Verhältniss des Streites, die zufällige Collision mit einem wirklichen fremden Willen, wegen eines äusseren Gegenstandes; nicht nothwendig auf den Willen als solchen gehend, während bei dem Uebelwollen die Beziehung auf den fremden Willen als solchen ganz wesentlich ist, aber auch rein in der Gesinnung eingeschlossen bleiben kann. Daher ist das Uebelwollen an sich einseitig, hingegen der Streit allemal gegenseitig; auch hört er sogleich auf, wenn einer der Streitenden nachgibt. Der einzelne Streiter kann gefallen durch seine Stärke, Tapferkeit, als Held; über den Streit als solchen ergeht unbedingt und unmittelbar das verwerfende Urtheil des Geschmacks: der Streit missfällt. Dies Urtheil enthält eine praktische Weisung, solches Missfallen zu vermeiden, die für beide Theile gleichlautend ausfällt; die Forderung, eine Regel zu errichten und anzuerkennen, deren Befolgung darauf abzielt, den Streit zu vermeiden. Dies ist die Idee des Rechts.

Es bleibt endlich noch übrig der Fall eines absichtlichen Einwirkens eines Willens auf den andern: nicht bloss eingeschränkt auf den Kreis der Gesinnung, sondern sich äussernd als Wohlthat oder Uebelthat. Bleibt man bei dem blossen Gedanken an die That als solche stehen, so ergibt sich das unvermeidliche Urtheil: Die That als Störerin des Gleichgewichts missfällt; die Grösse der That bestimmt die Grösse des Missfallens, und zwar auf gleiche Weise bei der Wohlthat und der Wehethat. Dies Missfallen weiset hin auf die Idee der Vergeltung: Rückgang des gleichen Quantums Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter, welcher Rückgang sich als Lohn oder Strafe, und zwar als verdienter Lohn und verdiente Strafe darstellt. Gleichgültig hierbei, um welche Art von Wohl oder Wehe es sich handle, gleichgültig auch, wer vergelte. Dies in der Menschheit seit alter Zeit heimische Gefühl des Missfallens an der Nichtvergeltung für Wohl- und

Wehethaten ist die Basis der letzten unter den praktischen Ideen, welche Herbart die Idee der Billigkeit nennt und welche er bemüht ist, aus ihrer vielfältigen Vermischung bald mit dem Wohlwollen, bald mit der Rechtsidee herauszulösen und in ihrer ganz selbständigen ethischen Bedeutung hinzustellen.

Es ist ein gemischter Eindruck, welchen dies System der praktischen Ideen hinterlässt. Wer möchte leugnen, dass sich in ihnen wenigstens ein Theil der Normen spiegelt, nach welchen die Menschheit den Werth von Gesinnungen und Handlungsweisen zu bemessen pflegt? Aber wie wenig vermögen sie in dieser Richtung zu genügen! Sieht man ab von der nur auf das Subjectiv-Formale sich beziehenden Idee der inneren Freiheit, so bleiben Vollkommenheit und Wohlwollen als die beiden einzigen Kategorien übrig, welche eine Aussage über den praktischen Werth des Individuums ermöglichen. Denn die Rechtsidee enthält eine Forderung, die sich in erster Linie gar nicht auf den Einzelnen, sondern auf die Gemeinschaft bezieht, weil ja Gerechtigkeit nur in einer organisirten Gesellschaft Sinn hat, und das Nemliche ist zum Theil auch bei der Idee der Vergeltung der Fall, die in ihrer Anwendung auf den Einzelnen nicht nur zur sittlichen Pflicht der Dankbarkeit, sondern auch zu der (Pseudo) Pflicht der Rache führen müsste. Nimmt man aber auch alle fünf Ideen zusammen und bezeichnet sie, in einer Weise, die sogleich näher darzustellen sein wird, als constitutive Elemente des Tugend- und Pflichtbegriffes, so werden offenbar beide ihrem inneren Gehalte nach durch die Begriffe der Autonomie, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, der Gerechtigkeit und der billigen Wiedervergeltung nicht vollkommen erschöpft. Nicht ohne Künstlichkeit lässt sich das ganze Gebiet praktischer Normen und Werthe unter jene Fünfzahl vereinigen, was namentlich an den aus Herbart's Schule hervorgegangenen Bearbeitungen der Ethik ersichtlich wird.

Noch schwerer wiegt ein anderes Gebrechen, welches nothwendig immer fühlbarer werden muss, je mehr der historisch-psychologische Gesichtspunkt den abstract-speculativen in der Ethik verdrängt. Es fehlt dieser Ethik an jedem Organ für die Auffassung der Sittengeschichte, wie für die

mit dem Gange der Menschheit parallel laufende Entwicklung der sittlichen Normen und Maasstäbe. Dies Gebrechen, an dem freilich jede intuitive Ethik mehr oder minder krankt, tritt hier mit besonderem Gewicht hervor. Jene praktischen Ideen, die von jeher in der Menschheit als gestaltende Mächte thätig waren, bleiben was sie sind; wie sie nicht geworden, so können sie auch nicht zu etwas anderem werden; wie ein ewiges Sternbild leuchten sie in das menschliche Dasein hinein, auch der Ethik Herbart's jenen Charakter absoluter, starrer Stabilität aufdrückend, welcher für die ganze Weltanschauung dieser modernsten Form des Eleatismus so bezeichnend ist. Man kann ohne Zweifel, wie es neuere Arbeiten versucht haben, verhältnissmässig leicht das System der praktischen Ideen als constante Elemente inmitten der Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der Sittengeschichte aufzeigen, aber worauf diese Veränderungen und alle jene, nicht unter die Ideen einzureihenden Erscheinungen selbst beruhen, in welchem gesetzlichen Zusammenhange mit der sich bildenden Sittlichkeit sie stehen, wodurch die verschiedenen grossen Typen sittlicher Werthschätzung, welche uns die Geschichte zeigt, bedingt sind: das vermögen sie so wenig klar zu machen, als sie anderseits eine Anleitung zur Fortbildung der sittlichen Normen enthalten. Rein formalistisch in dem einen Sinne, als nur auf Urtheile über Willensverhältnisse sich beziehend, ist Herbart's Ethik im anderen Sinne nicht formal genug: d. h. es fehlt ihr eine grundlegende Formel, in welcher das constante und variable Element ausgeglichen sind, und welche den Ausdruck für das, was immer und überall als sittlich gegolten hat, mit dem Ausdruck dessen vereinigt, was als das stets anzustrebende Ziel des Sittlichen die treibende Kraft der sittlichen Entwicklung gebildet hat und immer bilden muss. Eine solche Formel zu gewinnen, ist den neueren Formen des Eudämonismus vorbehalten geblieben.

2. Abschnitt.

Anwendungen und Ausführungen.

§. 1. Tugend und Pflicht.

Es gibt, wie die vorausgegangene Ableitung gezeigt hat, eine Mehrzahl von Willensverhältnissen, über deren jedes ein ursprüngliches und selbständiges Urtheil ergeht. Mit aller Strenge dringt Herbart darauf, dass man sich gänzlich des Versuches enthalte, diese Mehrzahl von Urtheilen einer Abstraction zu unterwerfen, wodurch ein scheinbar höheres und gemeinschaftliches Princip für sie erkünstelt würde, dem sie unterzuordnen, oder aus dem sie wohl gar abzuleiten wären [28]); wohl aber lassen sich diese ursprünglichen Ideen zusammenfassen als bestimmend die Sinnesart einer Person. Denkt man diese Person zugleich als Mitglied einer Gesellschaft, so ergibt sich das Ideal des Weisen oder der Begriff der Tugend [29]). Dieser ist also in der Reihe der sittlichen Begriffe nicht der erste, sondern entsteht, indem die Einheit der Person zur Gesammtheit der praktischen Ideen hinzugedacht wird [30]). Die Tugend ist das Reelle zu den Ideen, d. h. die Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren es, den praktischen Ideen gemäss, Gegenstand des Beifalls wird. Man kann sie bezeichnen als das Verhältniss zwischen der ganzen Einsicht (der Erzeugung aller praktischen Ideen) und dem ganzen entsprechenden Wollen; dies Verhältniss als reelle Eigenschaft eines Vernunftwesens ist dessen Tugend [31]).

Und hiermit erledigt sich zugleich die Frage nach der Einheit der Tugend und der Mehrzahl der Tugenden [32]). Zum Inhalt des Tugendbegriffes gehört die Gesammtheit der praktischen Ideen: daraus ergeben sich ganz selbständige Veranlassungen für unseren Beifall, mögen dieselben auch an verschiedenen Personen getrennt vorkommen. Wir können dem Sprachgebrauche nicht wehren, welcher die löblichen Seiten der Personen mit dem Namen von Tugenden belegt. Anderseits muss festgehalten werden, dass die Tugend nicht eine Summe

aus mehreren Stücken ist, deren jedes für sich einen solchen Werth hätte, dass derselbe als Theil des ganzen Werthes der Tugend erschiene. Wohl aber ist die Tugend ein Product aus mehreren Factoren, das heisst: es ist nothwendig, in der Tugend ein Mannigfaltiges theils der Einsicht, theils des ihr entsprechenden Wollens zu unterscheiden; auf der Verbindung und dem Verhältniss dieses Mannigfaltigen beruht die Tugend dergestalt, dass, wenn ein Factor fehlt, das ganze Product Null ist.

Ebensowenig wie der Begriff der Tugend kann der Pflichtbegriff Grundgedanke der Ethik sein.

Wo die Ethik vom Pflichtbegriffe ausgeht, da muss sie Gebote und Verbote verkündigen und bedarf folglich eine unmittelbare Gewissheit von der Gültigkeit eines ursprünglichen Gebotes. Eine solche kann es nicht geben. Denn Gebieten ist Wollen; und sollte ein Gebot als solches ursprüngliche Gültigkeit besitzen, so müsste ein Wollen als solches einen Vorrang vor anderem Wollen haben, das jenem unterworfen werden soll, wie dies bei dem kategorischen Imperativ der Fall ist. Aber hier erhebt sich nur die Frage, welche Autorität dem Gebote und Verbote zu Grunde liege; denn der gebietende und der verbotene Wille sind als Willen einander gleich. Wer also nicht das Sollen am Ende auf ein blosses Müssen zurückzuführen geneigt wäre, das Sittengesetz auf ein Naturgesetz, der fände immer nur an Stelle des Gebieters seinen eigenen Willen.

Darum ist der Pflichtbegriff ein abgeleiteter, der in die eigentliche Grundlage der praktischen Philosophie gar nicht gehört: er entspringt selbst erst aus den Ideen[33]). Die Ideen aber sind nichts als der Ausdruck für ein Urtheil, das bei vorkommenden Verhältnissen sich stets auf die gleiche Weise erzeugt. Dies Urtheil weiss gar nichts, kennt gar nichts, als nur, was ihm Gefallendes oder Missfallendes vorgelegt wird. Unvermeidlich, wie durch ein Verhängniss, fällt das Bild des Willens dieser Beurtheilung anheim und gilt, was es gelten kann, wie vor ewigen Richtern. Niemand hat die Wahl, ob er es der Beurtheilung preisgeben wolle, Niemand wird gefragt, ob er die Ideen anerkenne[34]).

Den ästhetischen Urtheilen unterwirft sich der Künstler, und daraus entsteht für ihn eine eigne Art des Gewissens, welche

ihm Zeugniss gibt von dem Grade der angewandten Sorgfalt in Ausübung der Kunst. Aber wer nicht Künstler ist, bekümmert sich nicht darum; denn aus seinen ästhetischen Urtheilen über vorkommende Gegenstände werden keine Vorsätze, daher auch kein Gewissen. Der Künstler selbst klebt nicht an der Kunst; er lässt sie ruhen, oder gibt sie ganz auf: das Wollen aber kann man nicht aufgeben; es ist der Sitz des geistigen Lebens [35]).

Darum üben die praktischen Ideen unvermeidlich eine subjective Wirkung auf jedes Individuum, wenn auch in verschiedenen Menschen verschieden. Der schlechte Mensch empfindet das Dasein der Ideen als Vorwurf; der bloss ungebildete als Erhebung, der edlere Mensch als Erquickung und Begeisterung.

In dieser wechselnden Gefühlsbetonung der sittlichen Urtheile glaubt Herbart die von Kant vergebens gesuchte Lösung des Räthsels zu besitzen [36]), wie die Vernunft es mache, um praktisch zu werden. Der Geschmack ist das von Kant vergeblich gesuchte Mittelglied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft; das reine ästhetische Vorstellen bildet die Brücke zwischen dem sinnlichen Begehren der Triebe und den Imperativen der Pflicht. Der fortgebildete Kantianismus Herbart's reicht dem auf ganz anderer Grundlage erwachsenen Kantianismus Schiller's die Hand in der Erkenntniss der hohen Bedeutung des Schönen für das Sittliche. Der Begriff des Sollens ist damit nicht ausgeschlossen, sondern erst wahrhaft begründet. Es liegt nicht an den Geschmacksurtheilen selbst, wenn sie als eine Macht gefühlt, wenn sie als Gebote ausgesprochen werden; es liegt an demjenigen, was wider sie auffährt und an ihrer Beharrlichkeit sich stösst und bricht. Demjenigen, dem sich das Gewissen regt, drängt sich das Wissen, oder das Bild seines Wollens auf; daher die Nothwendigkeit, welche das Wort Pflicht ankündigt. Diese Nothwendigkeit geht aller logischen Ausbildung der praktischen Ideen, vollends der Zusammenfassung derselben im Begriff der Tugend voran; und deshalb behauptet der Pflichtbegriff eine solche Priorität, dass man sich veranlasst fand, auf ihn die Moral zu bauen, und ihr den gebietenden Willen als unstreitiges Factum zu Grunde zu legen [37]). Sobald man aber eine Gebundenheit des Willens an den eigenen bindenden Willen nachzuweisen

unternimmt, verfehlt man gerade dasjenige, was man sucht: man kommt dabei immer nur auf Naturgesetze, nicht auf ein sittliches Gesetz. Nicht der wirkliche Wille ist gebunden im Sollen, das damit zum Müssen würde, sondern das Bild des Willens ist gebunden im Sollen, gebunden an das eigene Urtheil. Alle Autorität dieses Sollens aber beruht auf den willenlosen ursprünglichen Werthbestimmungen.

§. 2. Der Freiheitsbegriff.

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich auch die Stellung Herbart's in der Freiheitsfrage[38]). Man kann sie mit einem Worte durch jenen Grundsatz des Leibniz ausdrücken: Freiheit ist niemals im Willen, der immer durch Motive determinirt sein muss, wenn überhaupt ein Wollen zu Stande kommen soll, sondern frei ist im Verhältniss zum Willen nur der Intellect, welcher den Willen nach seinem Werthe beurtheilt[39]). Dieser Gedanke ist zwar von Kant, Fichte, und Schelling in seiner frühesten Periode durchaus nicht in dem Maasse verkannt worden, als Herbart's etwas einseitige Polemik gegen die Ethik des kategorischen Imperativs behauptet; aber es kann gleichwohl nicht geleugnet werden, dass Kant durch seinen Begriff des intelligiblen Charakters, Fichte-Schelling durch den Begriff jenes reinen Triebes, oder Vernunfttriebes (welcher das, was eigentlich nur Leistung der reflectirenden Intelligenz sein kann, als ursprüngliche Willensthat erscheinen lässt) den eigentlichen Sachverhalt theilweise wieder verwischt haben. Der wahre Grund dieser Missgriffe liegt für Herbart in der falschen Stellung des Pflichtbegriffes, als Spitze der gesammten Ethik, wodurch man nothwendig dazu geführt werde, einen gebietenden Ur- oder Grundwillen als Princip des Sittlichen hinzustellen, anstatt der willenlosen ästhetischen Urtheile über Willensverhältnisse[40]).

Im Gegensatze zu jedem indeterministischen Freiheitsbegriffe hält Herbart an der strengen causalen Bedingtheit des Wollens wie alles psychischen Geschehens fest und sucht nur dem gemeinen Missverstand zu wehren, als ob dadurch das Wollen geleugnet, das Ueberlegen und Beschliessen für Schein

und Täuschung erklärt, die sittliche Beurtheilung für fremde Eingebung erklärt würde; dem Missverständniss, als könne Selbstthätigkeit nicht mit Nothwendigkeit zusammenbestehen, als müsse alles, was selbstthätig ist, im Stande sein, sein Gegentheil zu können. Nach psychologischen Gesetzen, also nicht durch eine äussere Gewalt, wogegen die Seele sich leidend verhielte, aber durch die Vorstellungen selbst, in welchen die Seele lebt, und die ja Kräfte und zwar die einzigen Seelenkräfte sind — auf solche Weise kömmt alles Wollen, welches selbst nur ein modificirtes Vorstellen ist, unfehlbar zu Stande und wirkt es weiter, selbst wiederum neues Wollen theils hervorrufend, theils zurückhaltend und unterdrückend. Wir selbst sind in all' unserem Thun und Streben, im Höchsten wie im Geringsten, ja metaphysisch genommen, sind wir in jedem ganz, und dies bloss darum, weil gar keine Theilung, Trennung und Entfremdung unseres Wesens von sich selbst möglich ist.

Mehr als dieser Einsicht bedarf es nicht für die sittliche Beurtheilung. Sie frägt nicht nach dem, was vorher war und was noch werden wird, nicht nach den Ursachen und Anlässen des Willens. Das alles mag man erkennen und aussprechen, ja man darf sogar wissen, dass der ganze sittliche Zustand des Menschen ein vollständig determinirtes Naturproduct ist und zu jeder Zeit sein wird: der Tadel verliert dabei nichts an seiner Schärfe, der Beifall nichts an seinem Glanz. Wie das Wollen so ist auch die Beurtheilung dieses Wollens unvermeidlich.

Wie diese Beurtheilung wirkt, hat die Erörterung des Pflichtbegriffes bereits gezeigt: der Mensch denkt sich frei, wenn er über sich selbst in ruhigen Stunden nachdenkt. Er denkt auch den Andern als frei, welchen er beurtheilt, wie nachher Feuerbach hinzugesetzt hat. Er betrachtet die Forderungen sittlicher Einsicht als sein eigentliches Selbst; er unterscheidet davon die durch äussere Gegenstände und wechselnde Umstände aufgeregten Begierden als etwas Fremdes. Daher findet er sich frei, sobald das Fremde sich zurückzieht vor demjenigen Willen, welcher von der Einsicht der unmittelbare Ausdruck ist[41]). Nur im Sinne der Willkür ist es wahr, dass die Jugend freier sei wie das Alter, welches die einmal angenommenen Gewöhnungen und Fertigkeiten in sich anhäuft.

Umgekehrt aber muss man sagen, dass der Mensch freier wird, wenn er fertiger wird, und seine Absichten, durch die sittlichen Ideen geleitet, immer bestimmter ihre Gegenstände hervorheben und von Fremdartigem abscheiden. In diesem Sinne kann man nur sagen: der Mensch wird frei, wenn er sich frei macht. Determinirt also ist jeder ausgebildete Charakter gerade durch seine Activität, welche mit gutem Recht Freiheit heisst. Während nun im moralischen Charakter diese Activität sich in tugendhafter Selbstregierung darthut, fehlt doch sehr viel daran, dass alle Selbstregierung jedes ausgebildeten Charakters moralisch wäre; denn es gehören hierher alle Anstrengungen der Tapferkeit und Klugheit, dergleichen auch bei grossen Verbrechern vorkommen können. Und es zeigt sich auch hier wieder, was schon bei Betrachtung der praktischen Ideen hervorgehoben wurde, dass die Idee der Freiheit, wie sie im wirklichen Menschen niemals vollkommen realisirt ist, so auch keineswegs dazu taugt, ganz und ausschliessend zu bestimmen, worin denn das Wesen der Sittlichkeit bestehe [42].

Dies nun zu bewirken, dass die Ideen hervortreten und durch die Beurtheilung des vorliegenden Willens ihre veredelnde Kraft ausüben, vor Allem, dass Empfänglichkeit für diese Wirkung vorhanden sei, ist nicht mehr Sache der Ethik, sondern einer auf richtige Psychologie gegründeten Pädagogik [43], welche wiederum durch den psychologischen Determinismus nicht ausgeschlossen wird, sondern diesen vielmehr zu ihrer Voraussetzung hat. Wer in der Zukunft etwas ausrichten will, der muss den Willen kennen und die Mittel, durch welche er bewegt werden kann. Der Vorwurf, welcher so oft von Verfechtern der Willensfreiheit gegen den Determinismus gerichtet wird: er lasse uns nur die Hände in den Schooss legen, weil Alles schon bestimmt sei und wir es doch nicht ändern könnten — dieser Vorwurf geht vielmehr auf jene Freiheitslehre zurück, unter deren Voraussetzung alle moralische Erziehung als durchaus unmöglich, ja das Unternehmen einer solchen als thöricht erscheinen muss [44].

Und so bezeichnet Herbart auch jene kant-fichtische Forderung eines absoluten Anfangens im Sittlichen als einen Missgriff, nur der politischen Verkehrtheit vergleichbar, die Ver-

gangenheit als hinter uns abgebrochen anzusehen. So wenig irgend ein Staat in einem bestimmten Augenblicke von vorne zu existiren anfangen kann, so gewiss alle politischen Ereignisse nur Fortsetzungen dessen sind, was an geselligem Streben schon vorhanden war, so gewiss ist Alles, was auf sittlichem Gebiete geschieht, nur Förderung oder Rückbildung der bereits vorhandenen Sittlichkeit. Auch hier wieder kommt nur die oft betonte Grundverschiedenheit zwischen Herbart und Fichte zu Wort, die nicht bloss verschiedener Temperamentsanlage entstammt, sondern zwei in aller Erfahrung neben einander gegebene Wahrheiten und nach Zeitverhältnissen wechselnde Bedürfnisse ausdrückt.

§. 3. Ethik und Religion.

Das Verhältniss der Ethik Herbart's zur Religion [45]) wird durch zwei Thatsachen bezeichnet: das überaus innige religiöse Gefühl des Mannes und seine warme Anhänglichkeit an den Glaubensgehalt des Christentums auf der einen Seite; seine entschiedene, oft und nachdrücklich ausgesprochene Abneigung gegen jeden Versuch, Glaubenssätze zum Gegenstande philosophischer Speculation zu machen oder irgendwie in Erkenntnisse umzuwandeln, auf der andern Seite. Sein Streben geht durchaus auf reinlichste und schärfste Sonderung der Gebiete. Kein schärferer Gegensatz kann darum gedacht werden, als er in diesem Punkte zwischen Herbart und jenen Versuchen philosophischer Reconstruction der Kirchenlehre besteht, welche oben geschildert worden sind. Will man Herbart's Meinung kennen, so braucht man jene Sätze Baader's über das Dogma als Erkenntnissmittel, jene Bemerkungen Schelling's über die Gegenstände des Glaubens als höchste Zielpunkte der Philosophie, jene Bezeichnung der Religion durch Hegel als ein noch nicht zur vollen begrifflichen Klarheit gelangtes absolutes Wissen, endlich jene Ableitung des Ethischen aus dem Begriffe des absoluten Wesens bei Krause, nur auf den Kopf zu stellen. Von den Dingen, welche den Gegenstand des religiösen Glaubens ausmachen, gibt es kein Wissen; und soweit etwa die Versuche metaphysischer Speculation reichen, ein solches Wissen

zu erringen, bleibt dasselbe seiner Natur nach viel zu unbestimmt und schwankend, um diejenigen Ueberzeugungen sicher zu begründen, auf deren zweifelloser Festigkeit das praktische Leben ruhen muss.

Mit vollstem Nachdruck bekennt sich Herbart zu der Ueberzeugung, an welcher eigentlich alle Versuche der neueren Philosophie, der Ethik eine von der Theologie unabhängige Stellung zu erringen, gewurzelt haben: dass die Ethik auf den Gottesbegriff begründen, Gottähnlichkeit als Moralprincip verkündigen, sich im Kreise drehen heisst. Denkt man Heiligkeit, Vollkommenheit, Güte, Gerechtigkeit und Vergeltung im höchsten Wesen vereinigt, so zeichnet man ja nichts anderes als mit Hülfe der praktischen Ideen ein Ideal der Tugend: d. h. man fasst im Begriffe der Gottheit die nämlichen Ideen zusammen, welche der Sittenlehre das Dasein gaben[46]). Nicht die praktischen Ideen bedürfen der Beziehung auf die Gottheit, d. h. der ästhetischen Zusammenfassung in einer idealen Persönlichkeit, um verständlich zu werden, wohl aber bedarf das, was man oft Religion nennt, gereinigter praktischer Begriffe, um ethisch zu werden[47]).

Nicht minder nachdrücklich vertheidigt Herbart den andern Satz, dass der Gottesbegriff nur dann seine ethische Würde und Reinheit behalten, nur dann für die Ethik etwas bedeuten könne, wenn er ausserhalb aller Beziehung zu Welt und Welterkennen gedacht wird. Die Gesetze, welche das Geschehen in der Welt beherrschen, haben mit den Musterbegriffen, welche wir in der Gottesidee vereinigt denken, nichts zu thun: zwischen beiden besteht ein unlösbarer Widerspruch. Schon rein logisch gesprochen, kann nur ein ausserweltliches Wesen einer Forderung genügen, die im Begriffe der Gottheit doch Niemand wird missen wollen: der Güte nemlich, die bei einem mit der Welt identischen Urwesen nothwendig verschwindet[48]). In der Natur steht überall das Böse neben dem Guten, nicht als Negation oder Nicht-Sein, sondern als eine ungeheure, positive Macht, und darum könnte aus der reinen Naturbetrachtung ebensowohl ein Pan-Satanismus als ein Pan-Theismus entwickelt werden. Aber hier wiederholt sich nun das Schauspiel, welches schon das menschliche Leben dargeboten hat. Wie hier die

praktischen Musterbegriffe ihre Gültigkeit als Ideen behaupteten, gleichgültig, ob sich irgendwo eine entsprechende Wirklichkeit würde aufzeigen lassen, so steht die Verkörperung dieser Ideen im Gottesbegriffe dem Welterkennen gegenüber, wie gross auch die Kluft sein mag, welche sie von dem wirklichen Geschehen in der uns gegebenen Welt scheidet. Die Gottesidee ruht auf sich selber: auf ihrer inneren Schönheit, ihrer praktischen Wahrheit. Beweise braucht der Glaube an sie nicht; diese würden ihn nicht schaffen, wenn sie auch gefunden würden. Das Bewiesene steht schon fest vor dem Beweise; eigentliche Beweise sind darum hier ein so offenbarer Luxus, wie in der Mathematik etwa für die Theorie der Parallelen[49]); nur um Bestätigung kann es sich handeln, und diese glaubt Herbart in der Teleologie gegeben.

Das ist ein Standpunkt, welcher bei früheren Denkern, wie Hume, und wiederum bei späteren, wie Feuerbach, Comte, Mill, zu völliger Beseitigung der Religion und Reduction derselben auf das sittliche Ideal geführt hat. Anders bei Herbart. Auf die Ergänzung unseres in Bezug auf die höchsten Fragen dürftigen Wissens durch Glauben hat er niemals Verzicht geleistet: diese Ergänzung gehört gleichmässig zur Güterlehre, zur Pflichtenlehre und zur Tugendlehre, weil keine Lehre in der Welt im Stande ist, den Menschen vor Leiden, vor Uebertretungen und vor innerem Verderben zu sichern. In diesem Sinne leistet die Religion der Ethik unschätzbare Dienste. „Sie vermindert das Gewicht der einzelnen Handlungen des Menschen, von deren Folgen wir nur ein sehr unvollständiges Wissen besitzen, indem sie eine höhere Ordnung der Dinge zeigt: die Ordnung der Vorsehung, welche unter menschlichen Fehltritten und Missgriffen dennoch das Gute fördert und unserer guten Werke nicht bedarf, um seine Zwecke zu erreichen. Sie stellt allem falschen Heroismus das Ideal eines göttlichen Leidens gegenüber, welches aus Dulden und Wirken dergestalt zusammengesetzt ist, dass jede menschliche Tugend, damit verglichen, eine ohnmächtige Ueberspannung sein würde. Hierdurch demüthigt sie nicht nur den Tugendhaften, sondern beschämt auch die Sünde in ihrem Innersten, indem sie dem lüsternen Eigennutz die Aufopferung, dem Groll die Liebe zeigt[50])."

Diese Haltung Herbart's ist aus seinen Voraussetzungen durchaus verständlich. Wer kein Gesetz fortschreitender Entwicklung innerhalb der Menschheit zu erkennen vermag, sondern nur eine wiederkehrende Gleichmässigkeit psychischen Geschehens, wer ebenso wenig mit kraftvoll bauender Hand in das Leben der Menschheit einzugreifen oder Andere dazu aufzuregen gewillt ist, wer zwar nicht an den unveräusserlichen Rechten der Vernunft und der nie zu tilgenden Würde ihrer Forderungen zweifelt, wohl aber an ihrer welterlösenden Kraft im Kampfe gegen Zufall, Irrtum und bösen Willen: der muss die ideale Ergänzung und Auflösung zu den Widersprüchen des gegebenen Daseins, an welcher der Evolutionist und der Reformator, jeder auf seine Weise, sich begeistern und aufrichten, in einer Region des Glaubens suchen, welche mit jenen andern Zukunftsgedanken die Unerfahrbarkeit gemein hat und schliesslich auch hier nichts anderes ist, als die Vorausnahme der letzten Zwecke des Willens in der Vorstellung.

Dass seine wissenschaftliche Weltanschauung und insbesondere seine Metaphysik für diese Gottheit und ihre Wirksamkeit innerhalb der Welt eigentlich keinen Raum übrig lasse, und somit bei ihm Denken und Glauben in ganz unvermitteltem Dualismus neben einander stehen, ist ihm von gegnerischer Seite, namentlich von der hegelianisirenden Religionsphilosophie und nicht minder von der katholischen Kritik mit Schärfe vorgeworfen worden [51]). Aber nur in dem speculativen Deutschland konnte ein Standpunkt Entrüstung erregen, den das praktischere England seit hundert Jahren als eine bequeme und werthvolle Ausgleichsformel kennt und schätzt. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass derselbe gewisse Vortheile bietet, und darum, trotz des Widerspruches der officiellen Theologie, welche es nach Allgenugsamkeit und der Würde einer „Weltanschauung“ gelüstet, vielfach, namentlich in Laienkreisen, willkommen geheissen wurde. Motive von entgegengesetzten Seiten wirkten zusammen, um Misstrauen gegen jene speculative Richtung und die von ihr verheissene Verwandlung des Glaubensinhalts in Wissenschaft zu erwecken. Der Kirche und den eigentlich frommen Naturen schien sie mit allzu verwegener Hand den Schleier vor dem Allerheiligsten zu lüften und ge-

rade den specifisch religiösen Gehalt des Glaubens zu gefährden; der Rationalismus sah mit Schrecken das alte Dogma in der Vermummung als philosophische Wissenschaft Gebiete zurückerobern, von denen man es längst verdrängt glaubte und klagte dieselbe Richtung als Werkzeug einer heillosen Reaction an, welche von der andern Seite als die bedenklichste Ausgeburt des Fortschritts gebrandmarkt wurde. Nur wenige Naturen haben die Kraft, Angesichts der düsteren Schatten dieses Weltbildes, auf jeden anderen Glauben zu verzichten, als den an die Macht und Majestät der Menschheit und der in ihr sich gestaltenden Vernunft — mehr Schwärmer vielleicht als jene Gläubigen, und doch sicherlich aus jener Stimmung der Resignation, aus jenem für viele so beängstigenden Gedanken des Alleinseins der Menschheit mit sich selbst, dieselbe Kraft der Begeisterung schöpfend. Schwer trennt sich der Mensch von den alten Heiligtümern. Aber wie einst Epikur die leeren Räume zwischen seinen Welten mit der seligen Pracht des alten Olymp bevölkerte, so bietet auch die entgötterte Welt unserer Wissenschaft noch Lücken genug, die gläubiger Sinn mit Bildern höherer Wirklichkeit erfüllen mag, und die Schmerzen und Nöthe dieses von seinem Zenith noch soweit entfernten Daseins sorgen dafür, dass das Bedürfniss nach solcher Erfüllung rege bleibt.

VIII. Capitel.

Die Ethik des Pessimismus.

Schopenhauer[1]).

1. Abschnitt.

Die Grundgedanken.

§. 1. Zur allgemeinen Charakteristik.

Inmitten des grossen Chores des deutschen Idealismus erscheint Schopenhauer als der Geist der Verneinung; freilich durch diese Verneinung allenthalben auf entsprechende Bejahung bezogen. Wie mannigfach die symbolischen Beziehungen und verwandtschaftlichen Züge sein mögen, welche eine heute herrschende naturwissenschaftliche Weltansicht in ihm entdecken mag: die innersten Motive seines Philosophirens und die Abstammung seiner Materialien wird nur derjenige richtig zu würdigen wissen, welcher ihn im Zusammenhang mit der Gesammtentwicklung der deutschen Speculation nach Kant betrachtet. Nur der Dilettantismus, Schopenhauer's eigene Versicherungen zu leichtgläubig für baare Münze nehmend, pflegt ihn als eine aus dieser Entwicklung völlig herausgerückte und wie in einsamer Grösse sie überschauende Denkergestalt zu preisen. Aber auch demjenigen, welchem diese Illusion geschwunden, bietet er des Originellen genug. Halten wir uns

an das der gegenwärtigen Betrachtung zunächst Liegende, so waren uns innerhalb des deutschen Idealismus zwei Richtungen entgegengetreten, die man wohl als eine radicale und conservative einander gegenüberstellen kann: ein Idealismus der That und ein Idealismus der Beschauung; Kant, Fichte, der junge Schelling, in gewissem Sinne Krause, auf Seite der Action; der spätere Schelling, Hegel, Herbart, auf Seite der Reflexion. Schleiermacher's Ethik kann man gewissermaassen als einen mittleren Durchgangspunkt zwischen beiden betrachten. Schopenhauer's Philosophie vereinigt in sich das Negative beider Richtungen: mit den Idealisten der That theilt er die Verurtheilung des Gegebenen; mit den Idealisten der Beschauung den Zweifel an der Möglichkeit eines zu Schaffenden. Für ihn wie für sie ist die Philosophie nur das klare Weltauge, welches die Dinge spiegelt; aber wenn jene Idealisten in allem Wirklichen das Vernünftige gesehen hatten, so starrt Schopenhauer aus allem, was da ist, nur die grause Unvernunft entgegen. Für ihn, wie für die Idealisten der That, ist diese Welt nicht das, was sie sein soll: beider Ethik verlangt Weltüberwindung; aber diese Ueberwindung der Welt ist bei jenen Gestaltung, Verklärung, Durchgeistigung, bei Schopenhauer Vernichtigung.

So gewährt Schopenhauer's Ethik [2]) einen durchaus widerspruchsvollen Eindruck. Im höchsten Grade besitzt sie den Vorzug einer durchsichtig klaren, mit den Schwierigkeiten spielenden Darstellung, wodurch Schopenhauer's Sophismen sich bei so Vielen als unwiderlegbare Wahrheiten einzuschmeicheln wissen; aber sobald man seine Behandlung näher prüft, verflüchtigt sich der schöne Schein und lässt auch hier, wie an anderen Punkten des Systems, ein Gemisch von einzelnen überraschend tiefen Einblicken und seltsamen Fehlgriffen zurück. Seine Kritik der Kant'schen Ethik ist ohne Zweifel tief eingreifend und ebenso scharfsinnig als fruchtbar; aber als Schopenhauer dieselbe schrieb, war die wissenschaftliche Berechtigung des Kant'schen Standpunktes bereits durch Herbart und Beneke untersucht und dessen Einseitigkeit an wichtigen Punkten ergänzt worden. Seine Bekämpfung des falschen Begriffes der Willensfreiheit und der Nachweis von dem unaufheblichen Zusammenhang aller wirklichen Willensacte mit unserem

geistigen Wesen, unserem Charakter, ist vielleicht das Klarste, was über diese schwierige Materie je geschrieben worden ist; aber die kaum gewonnene Einsicht wird in ihrer möglichen Anwendung auf die Ethik völlig verdorben durch Aufnahme der Freiheitslehre Kant's und ihrer Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, welche Schopenhauer als das eigentliche Kleinod der Kant'schen Ethik preist. Die Begriffsbestimmung des Sittlichen engt, indem sie Kant's Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in all' ihrer Schroffheit acceptirt, und alles Streben nach eigener Vervollkommnung dem Egoismus zuweist, das Gebiet des Sittlichen in höchster Einseitigkeit auf die Aeusserungen des Mitleids ein. An Stelle einer Psychologie und Pädagogik des Sittlichen erhalten wir Metaphysik: denn jener bekannten Einseitigkeit des Aufklärungszeitalters, dass durch Erziehung Alles aus den Menschen zu machen sei, stellt Schopenhauer das Axiom von der absoluten Unveränderlichkeit des empirischen Charakters und der völligen Unkräftigkeit der Vernunft im Bereiche des Sittlichen gegenüber — einer wenigstens in der Anwendung fruchtbaren Einseitigkeit eine andere, die nothwendig in mürrischem Quietismus endet. Dies wunderliche Gebäude wird schliesslich gekrönt von der Erklärung, dass diese ganze auf dem Princip des Mitleids beruhende Moral nur zum Hausgebrauch da sei, nur eine Moral des gewöhnlichen Menschen, über welche sich auf einem wesentlich verschiedenen und nicht anders denn mystisch zu nennenden Princip die höhere Moral der Askese, die Moral des Heiligen, des sich selbst verneinenden Willens, erhebt.

§. 2. Das Mitleid als Moralprincip.

Wir gehen zum Zwecke einer genaueren Darstellung von Schopenhauer's grundlegenden Begriffsbestimmungen aus [3]).

Alle menschlichen Handlungen sind durch Motive bedingt, alle Motive beziehen sich auf Wohl und Wehe. Das Wohl oder Wehe aber, welches jeder Handlung oder Unterlassung als letzter Zweck zu Grunde liegen muss, ist entweder das des Handelnden selbst, oder eines Andern, bei der Handlung passiv

Betheiligten. Alle Handlungen nun, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, sei dieser Erfolg auch noch so entfernt, noch so verschleiert, scheidet Schopenhauer als egoistische aus der Betrachtung des Sittlichen aus[4]). Egoismus (im weitesten Sinne) und moralischer Werth einer Handlung haben schlechterdings nichts mit einander zu thun. Vielmehr ist Abwesenheit aller egoistischen Motivation gerade das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth; und diese Abwesenheit kann als wirklich nur dadurch erwiesen werden, dass der letzte Beweggrund zu dieser Handlung ausschliesslich im Wohl und Wehe eines dabei passive betheiligten Andern liegt. Diese Art der Motivation setzt aber voraus, dass ich auf irgend eine Weise mit einem Anderen identificirt sei, d. h. dass ich bei seinem Wehe mit leide, sein Wehe fühle, wie sonst nur das meine. Dies Phänomen des Mitleids ist die einzige echte Erscheinungsform des Sittlichen; nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie sittlichen Werth[5]). Dass Schopenhauer diese unmittelbare Theilnahme am Andern auf sein Leiden beschränkt, Schmerz und Bedürfniss überhaupt als das Positive, das unmittelbar Empfundene bezeichnet[6]), ist die Consequenz seiner pessimistischen Auffassung des Lebens und Lebenswerthes, wird aber für die weitere Entwicklung seiner Gedanken bedeutungsvoll, weil die quietistische Spitze seiner Ethik auf dieser Grundlage ruht.

Das Mitleid also wird von Schopenhauer als ethisches Urphänomen in Anspruch genommen, als eine wesentliche Thatsache des menschlichen Bewusstseins, die unabhängig von Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Erziehung und Bildung, ursprünglich und unmittelbar in der menschlichen Natur selbst liegt und an welche, als an etwas in jedem Menschen nothwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appellirt wird[7]).

Nun gibt es aber zwei deutlich getrennte Grade, in welchen das Leiden des Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Lassen bestimmen kann. Einen ersten, negativen, wobei das Mitleid, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen, ausgedrückt in dem Grundsatze: „Neminem laede!“ und einen höheren oder positiven, wo das Mitleid mich

zu thätiger Hülfe antreibt, ausgedrückt in dem Zusatze: „Imo omnes quantum potes juva!“ Beide zusammen enthalten das Princip oder den obersten Grundsatz aller Ethik, die allgemeingültigste Anweisung zur Sittlichkeit überhaupt; richtiger gesagt, da die Ethik keine imperative Form haben darf, die Art des Handelns, welcher allgemein moralischer Werth zuerkannt wird[8]. Wie der ersten Formel die Gerechtigkeit in ihrem rein ethischen, von aller egoistischen Beimischung freien Sinne entstammt, so der andern die Menschenliebe, deren Ursprung aus dem Mitleid Schopenhauer ausführlich nachzuweisen unternimmt[9].

Auch hier ist seine pessimistische Grundansicht vom Leben bestimmend. Denn an und für sich greift die Formel, in welcher Schopenhauer die Tendenz der Menschenliebe ausdrückt, über die Region des Mitleids hinaus. Sie stützt sich keineswegs auf die Voraussetzung, dass derjenige, welchem wir unsere Förderung angedeihen lassen, schon wirklich elend sein müsse, sondern sie enthält ganz allgemein das Gebot, unsere Mitmenschen auf eine höhere Stufe des Wohlseins zu erheben[10]. Wenn aber freilich dem Leben im Ganzen das Leiden wesentlich und jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz kein gebrachtes positives Gut ist, so kann Alles, was wir für Andere thun, immer nur Linderung ihrer Leiden bezwecken, und das Motiv solchen Handelns muss Erkenntniss des fremden Leidens sein.

Die zerstörerischen Consequenzen dieser Auffassung werden weiterhin sogleich sichtbar werden; zunächst ist wohl das unleugbare Verdienst hervorzuheben, welches sich Schopenhauer durch diese seine Auffassung der Gerechtigkeit in ihrem rein ethischen Sinne erworben hat. Die im 17. und 18. Jahrhundert vorherrschenden Theorien emotionalen Charakters (von den reinen Rationalisten können wir hier absehen) pflegten an Recht und Gerechtigkeit überwiegend nur das Conventionelle, Gemachte, also den wohlverstandenen Egoismus zu erkennen, wofür wir an Hume ein classisches Beispiel haben. Schopenhauer ist für dieses Verhältniss nicht blind; denn seine eigene übrigens durchaus auf Fichte beruhende Rechtslehre[11] erkennt im Staatsvertrage und den Gesetzen nur leicht ersonnene und

allmählich vervollkommnete Mittel gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen wechselseitig hervorgehen; beide beruhen auf der Voraussetzung, dass reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus ethischen Gründen, nicht zu erwarten sei, weil Gesetz und Staat ja sonst überflüssig wären. Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er dieselbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte; aber das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird der umgekehrte sein. Im letzteren Falle wäre es der, dass Niemand Unrecht thun wollte; im ersteren, dass Niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zwecke vollkommen angewandt wären. Nur dieses Negative, welches eben das Recht ist, nicht das Positive, nemlich die Menschenliebe, lässt sich erzwingen: der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die böse Gesinnung zu vertilgen, sondern bloss jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben in der unausbleiblichen Strafe zur Seite zu stellen.

Von dieser Anschauung aus polemisirt Schopenhauer [12]) ebensosehr gegen den Versuch Kant's, die Errichtung des Staates aus dem kategorischen Imperativ als eine moralische Pflicht abzuleiten, als gegen den „sonderbaren Irrtum“ (Hegel's), der Staat sei die Bedingung der Freiheit im ethischen Sinne und dadurch der Moralität: wobei im Hintergrunde der jesuitische Zweck lauere, die persönliche Freiheit und individuelle Entwicklung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum blossen Rade einer chinesischen Staats- und Religionsmaschine zu machen, der Weg, auf welchem man weiland zu Inquisitionen, Autos da Fé und Religionskriegen gelangt sei.

Auch hier freilich verfällt Schopenhauer, um die Einseitigkeit der Aufklärer zu vermeiden, in eine andere der Mystiker. Kraftvoll und schön empfunden ist es, wenn er jener bloss auf gegenseitiger Berechnung und Einschränkung egoistischer Einzelwillen beruhenden Legalität die freie Gerechtigkeit des Herzens und der Gesinnung als allein ethisch werthvoll gegenüberstellt; aber nur dem verbissenen Pessimisten, der auf alle positiven

Güter geordneter und harmonischer Lebensgestaltung verzichtet hat, konnte es einfallen, die tiefe Weisheit des schon von Aristoteles der Ethik zu Grunde gelegten und von Hegel nur herübergenommenen Satzes zu verkennen, dass die sittliche Vollendung des Einzelnen nur im Staate möglich sei, d. h. auf dem gefesteten Grunde einer äusseren Rechtsordnung, welche die rohen Naturgewalten der menschlichen Triebe eindämmt und so den zarteren und edleren Regungen Raum zur Entfaltung gönnt. Wie viel richtiger und gerundeter hat der von Schopenhauer oft geschmähte und bei dieser Gelegenheit nicht genannte Fichte das wahre Verhältniss zwischen Staat und Sittlichkeit darzustellen gewusst! Wer freilich in der Askese den Gipfelpunkt menschlichen Daseins erblickt, braucht die Nothwendigkeit dieser ethisch-pädagogischen Wirksamkeit des Staates nicht zuzugeben: der Büsser, der Säulenheilige, wer überhaupt nichts mehr will, weder für sich noch für Andere, der findet auch inmitten des Chaos und der allgemeinen Auflösung aller menschlichen Verhältnisse, ja in solchen Zuständen vielmehr erst recht, Gelegenheit zu Abtödtung und Selbstpeinigung, und seine Sittlichkeit wird in der That auch der vollkommenste Staat ebenso wenig befördern als gebrauchen können.

§. 3. Die Askese.

Wir sind von diesen scheinbar abschweifenden Bemerkungen unmittelbar zu dem eigentlichen Culminationspunkte der Ethik Schopenhauer's geführt worden. Weder Gerechtigkeit noch Menschenliebe, die beiden bisher betrachteten Aeusserungen der ethischen Grundkraft des Mitleids, bezeichnen den Abschluss der sittlichen Entwicklung [13]). Beide beruhen auf einem Innewerden der Einheit aller Menschen und Wesen; wo aber diese unmittelbare Erkenntniss in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden ist, wird sie alsbald einen noch weiter gehenden Einfluss auf den Willen zeigen. Wohl und Wehe aller Wesen empfindet ein Solcher wie sein eigenes: und da diese Welt ein Uebermaass von Schmerzen darbietet, da er sie in stetem Vergehen, nichtigem Streben und beständigem Leiden be-

griffen und sich ausser Stande sieht, diese Leiden zu lindern, so wendet sich sein Wille nunmehr schaudernd vom Leben gänzlich ab. Wenn für den noch im Egoismus Befangenen die einzelnen Dinge und ihr Verhältniss zu seiner Person zu immer erneuten Motiven seines Wollens werden, so wird dagegen diese Erkenntniss des Wesens der Dinge zum Quietiv alles und jedes Wollens; sie bewirkt einen Abscheu vor dem Willen zum Leben, die Verneinung desselben. Das Phänomen, wodurch diese Umwandlung sich kund gibt, ist die Askese, bis zur völligen Ertödtung aller natürlichen Triebe, bis zur völligen Vernichtung alles Wollens. In ihr erblickt Schopenhauer's Philosophie mit den Indiern und dem christlichen Mysticismus die Krone und Vollendung des Sittlichen, die wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Menschheit aufweisen kann. Der wahre und grösste Held ist nicht der Eroberer, sondern der Ueberwinder der Welt [14].

Nirgends zeigt sich so wie hier sowohl die innere Gemeinschaft Schopenhauer's mit Fichte als die Schärfe seines Gegensatzes zu ihm. Hier wie dort baut sich ein titanischer, grundlos freier Wille die Welt und entzündet in ihr die Leuchte des Bewusstseins. Bei Fichte, um Stoff und Gegenstand zu haben für den unendlichen Thatendrang, der ihn beseelt, und diese Welt zu gestalten nach seinem Bilde, nach Vernunftideen, zu einem logischen und sittlichen Kunstwerk.

Bei Schopenhauer um sich schaudernd selbst in's Gesicht zu sehen, den Wahnsinn seines selbstmörderischen Daseinsdranges und mit ihm den einzigen Weg zu erkennen, welcher zur Vernünftigkeit der Welt führt: sie wieder in's Nichts zurückzuschleudern. Für beide ist der Satz wahr: Die Welt soll mir werden, was mir mein Leib ist; für Fichte Ausdruck und Träger der Vernunft, für Schopenhauer ein Nichts, ein Schatten, ein ausgeträumter Traum.

2. Abschnitt.

Zur Erläuterung und Kritik.

§. 1. Die Beschränkung des Sittlichen auf das Mitleid.

Was an den vorstehenden Begriffsbestimmungen in erster Linie auffällt, ist die absolute Scheidung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, der Versuch einer gänzlichen Ablösung des Sittlichen vom Egoismus und Einschränkung seines Begriffes auf Handlungen aus Mitleid. Wie Kant von dem Sittlichen das völlige Freisein vom Sinnlich-Empirischen, d. h. von Neigungen, Gefühlen und Trieben verlangt hatte, so fordert Schopenhauer die völlige Reinigung von aller und jeder Beziehung auf das Selbst; wenn bei manchen der englischen und französischen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts auch die Hingebung des Opfers nur wie eine Art ausgesuchter Feinschmeckerei der Selbstliebe erschien, so will Schopenhauer nur da vom Sittlichen reden, wo wir auch durch die stärkste Vergrösserung keine Spur von Egoismus wahrnehmen können.

Ist dies überhaupt denkbar, wenn Mitleid die alleinige Quelle des Sittlichen sein soll? Liegt nicht in dem Mitempfinden fremden Leides, das ich wie mein eigenes fühle, ein pathologisches Element, welches es unmöglich macht, die zur Linderung des Andern ergriffenen Maassregeln von solchen zu unterscheiden, durch welche ich mir selbst unangenehme Empfindungen vom Halse schaffen will [15])? Wie viel leichter hat es doch die von Schopenhauer so bitter geschmähte „Sklavenmoral" der Pflicht, der Achtung vor der sittlichen Norm, der reinen idealen Werthschätzung, Handlungen der Menschenliebe ohne jede Beimengung von Egoismus zu verrichten!

Nur eine Consequenz dieser Auffassung Schopenhauer's ist dann seine Polemik gegen die Annahme von Pflichten gegen uns selbst. Unter Berufung auf den Satz Kant's: „Was Jeder unvermeidlich schon von selbst will, gehört nicht unter den Be-

griff der Pflicht" — überweist Schopenhauer alle Handlungen, deren Ziel unser eigenes Selbst ist, dem Egoismus. „Da das, was ich thue, allemal das ist, was ich will, so geschieht mir von mir selbst auch stets nur was ich will, folglich nie Unrecht" [16]) — eine Auffassung, durch welche alle jene schmerzlichen Conflicte peinlicher Selbstentzweiung, bitterer Selbstanklage, an denen das Leben so reich ist, einfach unverständlich werden.

Jenes grosse Problem, welches seit den Anfängen der ethischen Speculation die ernstesten Geister aller Zeiten beschäftigt hatte, die Frage wie das Sittliche und der Glückseligkeitstrieb mit einander zu vereinigen seien, wird so auf einen Streich gelöst, vielmehr aus der Welt geschafft. Aber um welchen Preis! Die gesammte Ethik der Alten mit einziger Ausnahme Platons wird als eudämonistisch abgewiesen. Auch den Neueren (Kant inbegriffen) soll die Tugend nur Mittel zum Zweck sein; nur Veden und Christentum dringen auf das Sittliche selbst [17]). Mit noch grösserer Befangenheit als Kant setzt sich Schopenhauer in Gegensatz zu der gesammten vorausgegangenen Entwicklung [18]). Aber gleich dieser Anfang muss uns bedenklich machen. Die Frage „Was ist sittlich" kann doch zunächst nur auf empirischer Grundlage gelöst werden, d. h. durch prüfende Beobachtung dessen, was den Menschen aller Zeiten für sittlich gegolten. Hält man aber diese Umschau, so wird sich wohl unzweifelhaft ergeben, erstens dass die Menschen stets noch andere Dinge für sittlich gehalten haben, als das Mitleid, und zweitens, dass die sittliche Qualität des Mitleids doch wahrhaftig von Schopenhauer nicht zuerst entdeckt und bemerkt worden ist.

Kaum die ausschweifendsten Richtungen christlicher und buddhistischer Askese haben die Selbstentäusserung des Mitleids als den alleinigen Kern des Sittlichen zu proclamiren gewagt; seit Menschen zusammen leben und handeln, haben sie erkannt, dass nicht bloss das Mitempfinden fremden Leides ihren Verbänden zu Gute komme, sondern jede werthvoll-tüchtige Eigenschaft, die einer der Genossen an sich ausbildete.

Niemals sind Anstrengungen zu sittlicher Selbstzucht, Steigerung der natürlichen Fähigkeiten, harmonischer Rundung des Charakters, als egoistisch vom Bereiche des Sittlichen ausge-

schlossen worden; stets hat die Menschheit an ihren Gliedern Eigenschaften dieser Art gebilligt und durch Erziehung zu entwickeln gesucht. Diese Eigenschaften fördern das Wohl ihres Trägers, ohne Zweifel: aber sie sind zugleich ein Gut für die Menschen, welche mit ihm in Berührung kommen, und eine Bürgschaft gedeihlichen Zusammenlebens; die Möglichkeit ihrer Anbildung beruht sicherlich auf der allgemeinen Empfänglichkeit des Willens für Motive der Lust und Unlust: aber wie mühsam müssen sie oft dem natürlichen Egoismus abgerungen werden, wie seltsam heisst es den Gegensatz zwischen Vernunftforderungen und natürlichen Trieben verkennen, wenn man die höchsten idealen Maasstäbe, die der Einzelne für sich ausbildet, das reifste Ergebniss eigener Reflexion und stetiger Beeinflussung durch das Urtheil Anderer, als raffinirten Egoismus nicht dem Sittlichen zurechnen will.

§. 2. Der Kampf gegen die Ethik als Normwissenschaft.

Aber auch in anderer Richtung sucht Schopenhauer der Ethik einen wohlerworbenen Besitzstand zu verkürzen. Lange bevor sich die philosophische Speculation der ethischen Fragen bemächtigt, hatte die Ausbildung idealer Normen für menschliche Gesinnung und menschliches Handeln bei allen Culturvölkern in Gemeinschaft mit den sittenbildenden Mächten des Staates und der Religion begonnen; und fast alle ethischen Systeme haben neben der Analyse des Gegebenen auch jene synthetische Aufgabe der Idealisirung zu fördern und Musterbilder menschlicher Tüchtigkeit aufzustellen versucht. Diese Auffassung, wonach die Ethik nicht bloss anzugeben habe, wie und nach welchen Regeln die Menschen wirklich handeln, sondern zugleich, wie sie handeln sollen, wird nun von Schopenhauer durchaus abgewiesen und mit den schärfsten Ausdrücken verurtheilt [19]). Der imperative Charakter von Kant's Ethik ist es, der ihm einen Hauptangriffspunkt gegen dieselbe liefert [20]). Alle imperative oder normative Form der Ethik, alle damit zusammenhängenden Begriffe, wie der eines moralischen Ge-

setzes, des Sollens, der Pflicht u. s. w. erklärt Schopenhauer für blosse Erbstücke aus der Rumpelkammer der theologischen Moral, welche keineswegs der Ethik als solcher wesentlich sind, und ohne jene theologischen Voraussetzungen sinnlos werden. Das einzige, nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen, dem dieser als solcher unterworfen ist, sei das Gesetz der Motivation; die Existenz moralischer Gesetze sei erst noch zu beweisen.

Im entschiedensten Gegensatze zu Kant, zu fast allen wissenschaftlichen Bearbeitern der Ethik, spricht sich Schopenhauer dahin aus, dass der Ethiker, der Philosoph überhaupt, sich begnügen müsse mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem Verständniss desselben zu gelangen, und dass er hieran vollauf zu thun habe, viel mehr als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtausenden, gethan sei. Leicht sei es von jeher gewesen, Moral zu predigen, wogegen Schopenhauer gerade die Begründung der ethischen Forderungen, das Aufsuchen des Fundamentes, als die wichtigste und schwierigste und bisher so gut wie ungelöste Aufgabe bezeichnet[21]). Er versteht darunter die Erklärung, das wissenschaftliche Verständniss, der Art und Weise wie eine sittliche Handlung möglich ist, das Aufzeigen der realen Factoren und Triebfedern, durch welche sie wirklich zu Stande kommt. Sieht man aber genauer zu, worin diese „Begründung“ der Ethik bei Schopenhauer eigentlich bestehe, so schrumpft sie auf die Constatirung der Thatsache zusammen: es gibt im Leben der Menschheit einzelne Handlungen, welche aus voller Uneigennützigkeit, für das Interesse eines Andern, d. h. aus Mitleid erfolgen[22]). Nicht einmal diese Thatsache lässt sich streng erweisen (wie ja auch Kant von dem Sittlichen in seinem Sinne zugegeben hatte), weil es sich hier eben um das Innerlichste im Menschen, um seine Gesinnung handelt; sie lässt sich nur auf Grund eigener Erfahrung mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuthen[23]). Dieses theoretische Postulat aber, mit dessen Verweigerung die Ethik eine Wissenschaft ohne reales Object sein würde wie Astrologie und Alchymie, darf sich beileibe nicht in ein praktisches, d. h. in die Forderung verwandeln: „Du sollst mitleidig sein“, welches Soll unter allen

Umständen einen Rückfall aus der philosophischen Ethik in die theologische, in den Mosaischen Dekalog bedeuten würde [24]). Das ist die ganze Moralbegründung Schopenhauer's, jene ausserordentliche bahnbrechende Leistung, welche eine Schwierigkeit aus der Welt geschafft haben will, „an welcher sich die Philosophen aller Zeiten und Länder die Zähne stumpf gebissen haben" [25]).

Um damit nicht gar zu ärmlich dazustehen, macht es Schopenhauer wie die Taschenspieler und schafft selber noch einige Schwierigkeiten, mit deren Lösung er soll glänzen können. Die Erscheinung des Mitleids nemlich, wodurch ich vermittels der Erkenntniss, die ich von einem Andern habe, mich soweit mit ihm identificire, um den Unterschied zwischen mir und ihm wenigstens in einem gewissen Grade aufzuheben — diese „alltägliche" Erscheinung wird zu diesem Zweck von Schopenhauer als mysteriös, ja geradezu als das grosse Mysterium der Ethik bezeichnet [26]). Die Vernunft könne von ihr keine unmittelbare Rechenschaft geben, und auf dem Wege der Erfahrung seien die Gründe dieses Vorgangs nicht abzumitteln. Auf die Frage aber, mit welchem Rechte sich das behaupten lasse, nach den trefflichen und eingehenden Untersuchungen, welche namentlich die englische Psychologie über die sympathetischen Phänomene gegeben hatte, gibt es nur die eine Antwort: um zum Ersatz für so vieles Fehlende wenigstens eine tiefsinnige Erklärung bringen zu können, nemlich die Ableitung des Mitleids aus der metaphysischen Wesensidentität aller Individuen in dem einen, raum- und zeitlosen Urwillen [27]).

Das ist es, was Schopenhauer eigentlich im letzten Grunde unter seiner „Begründung der Ethik" versteht und womit er diese Wissenschaft nach jahrhundertelangem Schwanken und Tappen endlich auf eine feste Basis gestellt zu haben wähnt [28]). Aber den Nachweis des Gewinnes, welcher daraus der Ethik erwachse, ist er schuldig geblieben, ja, seine ganze Darlegung dieses Verhältnisses ist ein Gewebe von Halbheiten und Widersprüchen. Was dem Nichteingeweihten nahe liegt, ist der Gedanke, dass sich nun eben in der Erkenntniss dieser Wesensidentität ein unschätzbares Mittel zur Versittlichung des Menschen darbiete; scheint es doch bloss darauf anzukommen, die Erkenntniss der

metaphysischen Wesensidentität in möglichst überzeugender Weise zu entwickeln [29]. Jedoch dieser Weg führt nach Schopenhauer's wiederholten Erklärungen nicht zum Ziel; denn Sittlichkeit geht zwar aus Erkenntniss hervor, aber nicht aus der abstracten, durch Worte mittheilbaren, sondern aus einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren ist; aus einer Erkenntniss, die eben weil sie nicht abstract ist, sich auch nicht mittheilen lässt, sondern Jedem selbst aufgehen muss [30]. Immer wiederholt er den Satz: „Velle non discitur". Aber zugleich erkennt er an, dass Grundsätze und abstracte Erkenntniss überhaupt, obwohl sie keineswegs die Urquelle oder erste Grundlage der Moralität seien, doch zu einem moralischen Lebenswandel nicht entbehrt werden können. Ohne festgefasste Grundsätze, sagt er, würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äussere Eindrücke zu Affecten erregt sind, unwiderstehlich preisgegeben sein. Und weil das Thier, dem die abstracte oder Vernunft-Erkenntniss gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige denn der Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig ist — eben darum hat das Thier auch keine bewusste Moralität, wiewohl die Species grosse Unterschiede der Güte und Bosheit des Charakters zeigen und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen [31].

Steht aber die Sache so, alsdann haben jene von Schopenhauer oft geschmähten Theoretiker, welche die Aussprüche des sittlichen Gefühls in logische Form brachten und in consequente Systeme sittlichen Verfahrens umgossen, doch nicht so völlig vergebliche Arbeit gethan, sowenig als jene, welche das instinctive Schaffen des künstlerischen Genius auf seine Gesetze zurückzuführen, und daraus Regeln für die Kunstübung zu gewinnen versucht haben. Es ist wahr, gegen die Einseitigkeit des Aufklärungszeitalters, welches überall mit der praktisch-verständigen Mache durchkommen zu können glaubte: kein System der Ethik hat je einen wahrhaft guten Menschen schaffen können, sowenig als alle Kritik und Aesthetik jemals einen echten Künstler [32], wo nicht die innere Anlage, die natürliche Feinfühligkeit, die angeborene Macht des Könnens, der Theorie und Schule helfend entgegenkamen; aber es ist ebenso wahr, dass

ohne die beständig rege Wechselwirkung zwischen praktischem Können und abstractem Denken, und ohne die in jeder Generation rege Arbeit der Besten an innerer Veredlung durch die Macht der Vernunft, die Menschheit noch heute, nach tausendjähriger Arbeit, in den Kinderschuhen stecken und bei jedem neuen Versuche schlechthin von vorne beginnen müsste. Nur aus jener grenzenlosen Missachtung der Vernunft dem Willen gegenüber lässt sich auch erklären, wie Schopenhauer den Philosophen ausdrücklich davon dispensiren konnte, selbst ein Heiliger werden, d. h. seine ethischen Begriffe an seiner Person praktisch darzustellen[33]). Was wohl die griechischen Denker, versunken in Eudämonismus und Egoismus, wie sie nach Schopenhauer waren, zu dieser billigen Weisheit gesagt haben möchten!

Es wäre schlimm, meint Schopenhauer, wenn die Hauptsache des menschlichen Lebens, sein ethischer, für die Ewigkeit geltender Werth, von etwas abhinge, dessen Erlangung so äusserlichen Umständen unterworfen ist als Dogmen, Glaubenslehren und Philosopheme; es ist aber vielleicht noch schlimmer, wenn das Aufgehen jenes über das sittliche Leben eines Menschen entscheidenden Lichtes jeder möglichen Einwirkung durch Rath, Lehre und Beispiel entzogen und dem reinen Zufall preisgegeben ist. Denn solchem kommt, wie im Folgenden noch deutlicher werden wird, jene von keiner Erkenntniss determinirte Freiheitsthat des Willens gleich, durch welche der bisher im selbsterzeugten Blendwerk der Individuation, der Vielheit, der Selbstbejahung, Befangene sich plötzlich zur Anschauung der Wesenseinheit, zur Selbstverneinung und zur Heiligkeit erhebt.

3. Abschnitt.

Die Hülfsbegriffe der Ethik Schopenhauer's.

§. 1. Was die Freiheit nicht ist.

Hier steht billig der Freiheitsbegriff oben an. Um ihn gruppirt sich eine Reihe von fundamentalen Ansichten des

Systems; ihm hat Schopenhauer, veranlasst durch eine Preisfrage der Norwegischen Societät der Wissenschaften, eine specielle Abhandlung gewidmet, welche mit der andern „Ueber das Fundament der Moral“ gemeinsam herausgegeben und von Schopenhauer selbst auf dem Titel als ein „Grundproblem der Ethik“ bezeichnet worden ist. Zunächst ist diese Abhandlung für das Verhältniss zwischen Schopenhauer und Kant ebenso bezeichnend, als die andere über das Fundament der Moral; Kant aber ist derjenige gewesen, durch welchen im Guten wie wie im Schlimmen der Freiheitsbegriff seine centrale Stellung unter den ethischen Problemen erlangt. Freilich, wie bereits gezeigt worden ist, durch einen Rückfall in die alte theologische Denkweise, welche von den grossen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, selbst den theologisirenden Leibniz nicht ausgenommen, stillschweigend bei Seite gesetzt und durch die consequente Annahme durchgängigen Causalzusammenhangs zwischen Willensact und Motiv ersetzt worden war. Kant's Freiheitslehre gerieth durch dieses Ineinanderfliessen von theologischen und philosophischen Interessen, verstärkt durch die Mischung von Empirismus und Transcendentalismus, von Hause aus in eine schiefe, schwankende Stellung. Schopenhauer's Verdienst ist es nun zunächst, der von Kant gestifteten, von Schelling noch gesteigerten, Verwirrung im Freiheitsbegriffe ein Ende gemacht und wenigstens das psychologische Grundverhältniss mit der Schärfe und Klarheit festgestellt zu haben, wozu ihn die vortrefflichen Untersuchungen der vorkantischen Philosophie befähigten. Das Ergebniss dieser Untersuchung, welche einen für alle Zeiten gültigen Werth beanspruchen darf, lässt sich in folgenden Sätzen wiedergeben [34]).

Der Begriff „Freiheit des Willens“ hat in verschiedenen Fällen verschiedene Bedeutung. Er kann sich auf die psychische Seite animalischer Wesen beziehen und bezeichnet dann nichts weiter als die Abwesenheit irgend welcher materieller Hindernisse, welche der Ausführung einer Bewegung oder eines Willensactes entgegenstehen. Sobald ein animalisches Wesen nur nach seinem Willen handelt, ist es also in dieser Bedeutung frei. Frei in diesem Sinne bezieht sich also nur auf das Thun oder Können und hat niemals zu Controversen Anlass gegeben.

Nun bleibt aber die Frage übrig: Ist der Wille selbst frei? d. h. kann der Mensch auch wollen, was er will? Soll diese Frage überhaupt einen Sinn geben und will man sich bei der Beantwortung derselben nicht im Kreise drehen, so muss man den Begriff „frei“ abstracter fassen und unter ihm die „Abwesenheit aller Nothwendigkeit“ verstehen. Da nun Nothwendigkeit nichts Anderes bedeutet, als was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt, so wäre ein freier Wille ein solcher, der nicht durch Gründe bestimmt würde, dessen einzelne Aeusserungen schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selber hervorgingen, ohne durch vorhergehende Bedingungen nothwendig herbeigeführt und ohne durch irgend etwas einer Regel gemäss bestimmt zu sein. Diese Freiheit ist also gleichbedeutend mit dem absolut Zufälligen; man bezeichnet sie als das liberum arbitrium indifferentiae, und es folgt aus ihrer Annahme, dass einem damit begabten menschlichen Individuum unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äusseren Umständen zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind. Dass dies weder vorstellig zu machen, noch zu denken ist, weil der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Bestimmtheit und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, diese wesentlichste Form unseres gesammten Erkenntnissvermögens, hier aufgegeben werden soll, hat Schopenhauer mit allem Nachdruck ausgesprochen; nicht minder aber auch, dass dies der einzige Begriff von Willensfreiheit ist, bei dem man sich nicht in zaudernde Halbheit verliert, wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen.

Aber, so wird dieser Argumentation entgegengehalten: die Freiheit des Willens ist eine Thatsache des Selbstbewusstseins, so gewiss und unumstösslich, dass keine Argumentation diesen Angelpunkt unserer praktischen Ueberzeugung erschüttern kann. Mit geradezu unübertrefflicher Klarheit zeigt nun Schopenhauer die Täuschung auf, welche dieser angeblichen Thatsache des Selbstbewusstseins zu Grunde liegt. Das Selbstbewusstsein eines Jeden sagt nämlich, wie man sich auch wenden und drehen mag, nichts weiter aus als die Freiheit des Thuns unter der Voraussetzung des Wollens. Da nun auch ganz entgegen-

gesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können, so folgt allerdings, dass er auch Entgegengesetztes thun könne, wenn er will. Hier liegt nun die Quelle einer weitverbreiteten Verwechslung des Wünschens mit dem Wollen. Wünschen, d. h. dem Willen vorstellen, kann freilich Jeder Entgegengesetztes; aber ob er von zwei entgegengesetzten Handlungen die eine ebenso gut als die andere wollen könne, ist durch das blosse Selbstbewusstsein schlechterdings nicht zu entscheiden: denn welche der Mensch wirklich wolle, offenbart auch dem Selbstbewusstsein erst die That. Der Intellect erfährt die Beschlüsse des Willens erst a posteriori und empirisch. Das deutliche Entfalten der Motive ist Alles, was der Intellect bei der Wahl thun kann. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkte aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen: und dies ist eben der Schein der empirischen Freiheit des Willens[35]). Ueber die gesetzmässige Nothwendigkeit aber, vermöge deren von entgegengesetzten Wünschen der eine und nicht der andere zum Willensact und zur That wird, enthält das Selbstbewusstsein ebenso wenig als von der Möglichkeit entgegengesetzter Willensäusserungen bei gegebenem individuellem Charakter und im einzelnen individuellen Fall; seine Aussage bezieht sich lediglich auf das Verhältniss des Thuns zum Wollen, also auf die physische Freiheit.

Lässt sich nun aus dem Selbstbewusstsein durchaus kein Beweis erbringen weder für die Freiheit noch für die ursächliche Bedingtheit des Wollens, so ist dagegen die indirecte Beobachtung von aussen, nemlich die anderer wollender Wesen, wohl im Stande, uns die stärksten Gründe gegen die Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit ursachloser Willensacte zu liefern, zugleich aber auch eine neue Erklärung des so allgemein verbreiteten Scheines von Freiheit im Wollen. Ausgehend von der unbedingten Ausnahmslosigkeit der Regel der Causalität für alle in der Erfahrung gegebenen Veränderungen von Objecten (welche in der Regel eben nichts anderes ist als eine Gestaltung des Satzes vom Grunde und damit der allgemeinsten Form unseres Erkenntnissvermögens überhaupt) entwickelt Schopenhauer hier die dreifache Form, welche die Causalität annimmt, je nach der Verschiedenheit im Wesen der

Objecte, deren Veränderungen durch sie geleitet werden. Dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, von Pflanzen, und von Thieren entsprechend, zeigt sich nemlich die Causalität ebenfalls in drei Formen, nemlich als Ursache im engsten Sinne des Wortes, als Reiz, und als Motiv, ohne dass durch diese Modificationen ihre Gültigkeit und die durch sie gesetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindesten beeinträchtigt würde. Die Entwicklung dieser Stufenleiter der Motivation, die Schilderung der verschiedenen Wirkungsart der Causalität in ihren verschiedenen Formen, ist eines der Meisterstücke von Schopenhauer's Philosophie [36]; durch Schelling's Naturphilosophie allerdings vorbereitet, aber durch Schopenhauer von allem mystischen Wust und leeren Formelkram befreit und zum ersten Male in einer Weise hingestellt, welche Zug um Zug durch die fortschreitende Forschung der vergleichenden Biologie und Psychologie ihre Bestätigung gefunden hat. Der Unterschied zwischen diesen verschiedenen Formen der Causalität beruht darauf, dass die Ursache und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, wobei die Ursache immer weniger materiell und handgreiflich wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint, und der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung an unmittelbarer Fasslichkeit und Verständlichkeit verliert. Diese Entfernung zwischen Motiv und Handlung ist schon bei den oberen, intelligenteren Thieren sehr gross; beim Menschen wird sie unermesslich. Denn auch bei den klügsten Thieren muss die Vorstellung, die zum Motiv ihres Thuns wird, immer noch eine anschauliche sein; der Mensch dagegen hat vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen, vermittelst deren er denkt und reflectirt, einen unendlich weiteren Gesichtskreis, und vermöge dieser Fähigkeit eine weit grössere Wahl als dem Thiere möglich ist. Die Motive werden in Folge dieser nicht an die Anschauung geknüpften Erkenntniss von der Gegenwart und realen Umgebung unabhängig und bleiben dadurch dem Zuschauer verborgen. So ist der Mensch nicht bloss wirklich relativ frei, nemlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objecte, welchem das Thier schlechthin unterworfen ist:

sondern er scheint es sich und Anderen in vielleicht noch höherem Grade zu sein, weil jener unter Umständen unendlich complicirte Zusammenhang den Eindruck hervorbringt, als entscheide der Wille sich von selbst, und jeder seiner Acte wäre ein erster Anfang einer Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen [37]) — eine Täuschung; welche noch verstärkt wird durch die falsche Auslegung jener Zuversicht des Selbstbewusstseins: „Ich kann was ich will.“ Gleichwohl muss jede tiefer dringende Betrachtung sich klar darüber bleiben, dass jene mehr und mehr eintretende und mit der Entwicklung der Vernunfterkenntniss im Menschen selbst sich immerfort steigernde Unvergleichbarkeit zwischen Ursache und Wirkung durchaus nicht etwa eine Abnahme der Nothwendigkeit bedeutet; denn wie verwickelt oft das Verfahren und wie peinlich der Conflict der Motive sein mag: der durch das stärkste Motiv herbeigeführte Entschluss tritt mit völliger Nothwendigkeit ein, so nothwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt.

Vortrefflich, übrigens ganz in der Weise, wie es in besonders lichtvoller Darstellung bereits Hume gethan hatte, weist Schopenhauer zur Verstärkung dieser Ansicht darauf hin, dass thatsächlich, trotz der unaufhörlichen Declamationen zu Gunsten des liberum arbitrium, Jedermann bei Beurtheilung eines Handelnden dessen Motive zu ergründen sucht, und umgekehrt, bei seinen eigenen Plänen und Unternehmungen die Wirkung der Motive auf den Menschen mit einer Sicherheit in Anschlag bringt, die der bei mechanischen Constructionen gehegten völlig gleich kommen würde, wenn man die innere Beschaffenheit der fraglichen Personen so genau zu kennen vermöchte, als die eines Materials. Jene Voraussetzung, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges. Die innere Beschaffenheit einer Person aber, welche bei jedem Willensacte neben den von aussen kommenden Motiven der zweite nicht zu entbehrende Factor ist, nennt Schopenhauer den Charakter [38]). Wie eben jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren ist, nemlich der sich hier äussernden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeusserung

gerade hier veranlassenden Ursache, geradeso ist jede That eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müsste entweder ein anderes Motiv, oder ein anderer Charakter gegeben werden. Vom Menschen wie von allen übrigen Wesen der Natur gilt die Formel: „Operari sequitur Esse“ [39]); in allen Fällen werden die äusseren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorrufen, was in dem Wesen steckt. Die Willensfreiheit aber bedeutet, genau genommen, eine Existentia ohne Essentia: also den Widerspruch, dass etwas sei und doch nichts sei; sie ist daher auch von dieser Seite angesehen auf das logisch Unmögliche, das Undenkbare, hinausführend [40]).

§. 2. Das wahre Wesen der Freiheit.

Der Gang der voranstehenden Untersuchung hat gezeigt, dass der Satz „Quidquid fit, necessario fit“ auch in Bezug auf den Menschen keinerlei Ausnahme leidet. Wie aber lässt sich mit dieser Lehre eine unleugbare Thatsache des Bewusstseins vereinigen: das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass wir selbst die Thäter unserer Thaten sind?

Die nächste Antwort, wie sie auch Schopenhauer gibt, ist die, dass eben keine Handlung an uns vollführt werden kann, ohne Begleitung jenes „Ich will“, ohne jenes Gefühl, dass unsere Thaten von uns selbst ausgehen und vermöge dessen sie Jeder als seine Thaten anerkennen muss. Dieses Gefühl hat auch derjenige, welcher von dem nothwendigen Eintreten seiner Handlungen völlig überzeugt ist; auch er sieht ein, dass eine andere Handlung möglich gewesen wäre, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre: d. h. er macht seinen Charakter dafür verantwortlich. Hier liegt die Schuld, und da das Schuldgefühl das alleinige Datum ist, welches zu dem Schlusse auf moralische Freiheit berechtigt, so muss diese ebenda liegen [41]). Aber wo doch? Ist nicht der Charakter selbst etwas Gewirktes,

etwas Nothwendiges? Kann ich dafür, dass ich diesen oder jenen Charakter habe? Bin ich nur genöthigt, so zu handeln, wie ich will, und nicht auch so zu wollen, wie Charakter, Motive, Umstände es heischen? Dies ist der Punkt, wo Beneke und Feuerbach, von einer ähnlichen Argumentation geleitet, sich bemüht haben, einerseits in Bezug auf das Individuum eine Verantwortlichkeitsgrenze nachzuweisen, anderseits aber auch zu zeigen, dass die Beurtheilung des Individuums durch Andere davon unbeirrt ihren Lauf nimmt und, durch Vermittlung des selbstbewussten Willens der Person, als eine Macht in ihrer sittlichen Entwicklung zu wirken fortfährt.

Diese relative Selbstbestimmung aber, wie sie eben in dem Selbstbewusstsein eines vernünftigen Wesens begründet ist, scheint Schopenhauer um so weniger im Stande zu sein, die schwere Last des Verantwortlichkeitsgefühls tragen zu können, als er die Möglichkeit einer Veränderung des Charakters völlig ausschliesst[42]). Der individuelle Charakter eines Menschen ist ihm angeboren und unveränderlich; er drückt das eigentliche innere Wesen desselben aus, welches in allen einzelnen Handlungen nur in die Erscheinung tritt. Daher hat für Schopenhauer auch der Begriff des erworbenen Charakters keinen anderen Sinn, als den einer möglichst vollkommenen Kenntniss der eigenen Individualität und ihrer Eigenschaften.

Die einzige Weise, wie sich bei diesem Sachverhalt die Thatsache des Verantwortlichkeitsgefühls mit der vollkommenen Nothwendigkeit aller Willensacte vereinigen lässt, scheint Schopenhauer die Kant'sche Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter zu sein. Nach der vorausgegangenen Darstellung Kant's dürfte es nicht zweifelhaft erscheinen, dass diese Theorie in der Form, wie sie Schopenhauer aufnimmt, die Freiheitslehre Kant's bereits in einer späteren bedenklichen Wendung und in der Form darstellt, die ihr namentlich Schelling gegeben. Schopenhauer freilich nennt sie[43]) das Schönste und Tiefgedachteste, was Kant's grosser Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Diese Neigung ist wohl verständlich. Schopenhauer's Philosophie hatte ja Kant's Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich nicht nur als grundlegend acceptirt, sondern auch ausgefüllt, was bei

Kant unbestimmt und in Schwebe geblieben war: das Ding an sich ist bei ihm nicht mehr blosser Grenzbegriff, Gedankending, sondern höchste metaphysische Realität. So gewinnt auch der Begriff des intelligiblen Charakters eine weit bestimmtere Prägung: er wird Wille als Ding an sich, welchem allerdings nach den Voraussetzungen des Systems absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit von Zeit, Raum und vom Gesetze der Causalität zukommt. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk[44]). Für die empirische Betrachtung gehen sie zwar mit Nothwendigkeit aus seinem Sein oder Wesen hervor; aber Jeder ist nur dasjenige, was er gemäss seines innersten Selbst sein will. Im Esse also, nicht im Operari, wie man immer gemeint hat, liegt die Freiheit; an dem, was wir thun, erkennen wir, was wir sind. Unsere Thaten werden durch unser Wesen und die Motive durchgängig necessitirt; was wir dagegen sind, sind wir durch uns selbst, weil der innerste Kern unseres Wesens freier, dem Gesetz des Grundes entrückter Wille ist. Eben darum fällt es Keinem ein, auch wenn er von der Nothwendigkeit des Operari überzeugt ist, die Schuld von sich ab und auf die Motive zu wälzen: denn er erkennt deutlich, dass eine entgegengesetzte Handlung wohl möglich war, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre. Dass er aber, wie sich aus der Handlung ergibt, ein solcher und kein Anderer ist, das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt[45]). Im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft; das Gewissen aber ist nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll unserer Thaten. Und dies Selbst ist Wille: was Jeder im Innersten will, das muss er sein; und was Jeder ist, das will er eben[46]).

„La liberté est un mystère“: unter diesem Satze des Malebranche hatte Schopenhauer einst seine Preisschrift eingereicht; das Geheimniss ist durch seine Darstellung wohl kaum heller geworden. Ein ausserzeitlicher, absolut grundloser Willensact, der über unser Wesen entscheidet: warum sollten wir uns für ihn mehr verantwortlich fühlen, als für eine in der Zeit und der Causalitätsreihe gewordene Noth-

wendigkeit? Ganz abgesehen von der Schwierigkeit, jenen transcendentalen Gesichtspunkt überhaupt zu dem unsrigen zu machen, welches die Anerkennung von Schopenhauer's Metaphysik in sich schliessen würde. In der That, die Freiheit, an welcher er die Verantwortlichkeit zu befestigen sucht, ist weder vom reinen Zufall, noch von der absoluten Nothwendigkeit zu unterscheiden[47]. Nicht anders ist es mit jenem zweiten Freiheitsacte, durch welchen der bisher in dem selbst erzeugten Blendwerk der Individuation und Vielheit Befangene plötzlich zur Anschauung der Wesenseinheit sich erheben soll. Es ist unmöglich von Schopenhauer's Standpunkt aus zu erwidern, dass eben in der metaphysischen Identität aller Individualwillen die Bürgschaft für das Eintreten jener intuitiven Erkenntniss liege. Denn von zwei Dingen eines. Entweder dem All-Einen Willen ist die Spaltung in die Vielheit der Individuen wesentlich: dann ist nicht zu verstehen, wie die Ueberwindung des Egoismus aus den geheimnissvollen Tiefen dieses Urwillens heraus erfolgen soll ohne Zuhülfenahme einer dem alogischen Willen überlegenen Macht, nemlich des Intellects, oder der Vernunft. Gerade bei Schopenhauer'schen Voraussetzungen würde die aus dem Dunkel blinder Nothwendigkeit sich erhebende Vernunft eine gewaltige Aufgabe haben, wenn Schopenhauer ein Auge für die Grösse und Macht des selbstbewussten Geistes gehabt hätte und nicht seinem metaphysischen Princip zu Liebe darauf ausgegangen wäre, den Geist gerade in seinen höchsten Manifestationen wieder zur Natur herabzudrücken.

Legt man aber (und das ist die andere Möglichkeit) alles Gewicht auf die neben dem vielheitlichen Schein der Individuation vorhandene Wesenseinheit alles Seins im Ur-Willen: dann ist es nicht mehr die sporadische Durchbrechung der Schranken der Individuation und des Egoismus durch Sittlichkeit, d. h. Mitleid und Liebe, was zu erklären ist, sondern vielmehr dies, wodurch es gehindert werde, dass die Gefühle aller lebenden und im Grunde identischen Wesen in einen einzigen, freud- und leidvollen Accord zusammenklingen.

Nach welcher Seite wir uns auch wenden mögen: das Resultat bleibt das gleiche. Indem Schopenhauer darauf verzichtet, dem ewig freien Willen ein Soll und Gesetz vorzu-

halten[48]), beraubt er die Vernunft ihres altgeheiligten Rechtes, das immer geübt wurde, seitdem es eine ethische Reflexion gibt, an das Gegebene den Maasstab vernünftiger Einsicht anzulegen und zu versuchen, es den Förderungen der Idee gemäss zu gestalten; unterwirft er den Menschen einem blinden Schicksal, für welches die Analogie der christlichen Prädestinationslehre nicht nur beiläufig sich darbietet, sondern von Schopenhauer ausdrücklich in Anspruch genommen wird[49]).

§. 3. Ethik und Religion.

Was wir bereits mehrfach als den Grundzug des Verhältnisses zwischen beiden Lebensmächten innerhalb der nachkantischen Philosophie in Deutschland bezeichnet haben, das tritt bei Schopenhauer in besonders eigenartiger Weise hervor. Die Religion hat aufgehört als eine fremde, selbständige Macht der Philosophie gegenüber zu stehen; die Philosophie hat aufgehört, sie als Erzeugniss einer höheren Macht zu verehren, oder als Priesterbetrug und Fanatismus zu bekämpfen. Die Religion wird als ein Erzeugniss des menschlichen Geistes verstanden; ihre Geheimnisse, in Begriffe aufgelöst, erhalten als verschleierte philosophische Wahrheiten, als bildliche Einkleidung abstracter Ideen, ihren Platz innerhalb der Totalität des Systems. Wie einst Spinoza, trotz der feindlichsten Stellung zur herrschenden Theologie, gewisse Grundgedanken des Christentums im Rahmen seines eigenen Systems zur Entwicklung gebracht hatte, so versuchen nun nach einander Kant, Fichte, Schelling, Hegel, mit verschiedenen Mitteln und wechselnder Schmiegsamkeit gegen das Dogma im Christentum gewisse Züge der eigenen Weltansicht, und jene also legitimirten Ideen als allgemeingültige Gedanken nachzuweisen.

Ganz in derselben Weise verfährt auch Schopenhauer. Dem Dogma als solchem steht er freier gegenüber als jene Vorgänger, namentlich Kant und Hegel, die gegen dasselbe in seiner Totalität gewisse Verpflichtungen fühlten. Dies ist zum Theil schon durch das gänzliche Fehlen des Gottesbegriffes bei Schopenhauer bedingt. Natürlich richtet sich, aus Gründen,

die sogleich deutlich werden, die Aufmerksamkeit Schopenhauer's vorzugsweise auf die Heilslehre des Christentums. Es ist aber keineswegs bloss die christliche Religon, in deren Geschichte und Lehre sich Schopenhauer nach allgemeingültigen Wahrheiten umsieht, sondern in noch höherem Grade die religiöse Litteratur der Inder, sowohl brahmanischen als buddhistischen Ursprungs, welche ihm dem Geiste und der ethischen Tendenz nach dem Christentum verwandt scheint[50]). Der entscheidende Berührungspunkt Schopenhauer's mit diesen Religionssystemen liegt in der Askese. Die thatsächliche Ausübung derselben durch so viele Heilige und Büsser des Orients wie des Occidents, die beispiellose und paradoxe Uebereinstimmung dieser unter den verschiedensten Umständen lebenden Personen, ist Schopenhauer der stärkste Beweis für die Identität der sie treibenden inneren, intuitiven Erkenntniss mit jener, die er selbst in dem Begriffe der Verneinung des Willens zum Leben niedergelegt, die beste Bestätigung, dass dieser Begriff nicht „ein selbsterfundenes philosophisches Märchen von heute" sei[51]). Die abstracten Begriffe, die Sprache, in der sie diese intuitive Ueberzeugung ausdrückten, gemäss den Dogmen, welche die einzelnen in ihre Vernunft aufgenommen hatten, sind nebensächlich: das wahrhaft Bedeutende und bleibend Werthvolle liegt allein in der büssenden That und den sittlichen Vorschriften, welche zu ihr anleiten.

Um freilich jene grosse, im Christentum wie im Brahmanismus und Buddhismus enthaltene Grundwahrheit der Menschheit überhaupt zugänglich zu machen, deren natürlicher Richtung sie entgegen und darum nach ihren wahren Gründen ganz unzugänglich ist: dazu bedurfte es überall eines mythischen Vehikels, als eines heiligen Gefässes gleichsam, worin jene Wahrheit durch die Jahrhunderte aufbewahrt und weitergegeben wurde.

Die Philosophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, welcher mit der lauteren Wahrheit eins ist, ohne jenes Vehikel für die Denkenden in abstracten Begriffen darzustellen[52]). Sie darf das Thema des Quietismus und Asketismus nicht dahingestellt sein lassen, weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik dem Stoffe nach identisch ist, und sollte irgend eine Philosophie

jene ganze Denkungsart zu verwerfen wagen, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger oder Verrückte erklärt, so muss diese schon deswegen nothwendig falsch sein [53]).

Es versteht sich von selbst, dass Schopenhauer demgemäss die ewige Wahrheit des Christentums in dessen asketischen und antikosmischen Tendenzen erblickt. Das Christentum ist ihm seinem echten und bleibenden Kern nach die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur, erlangt werden kann.

Christliche und indische Religion stellt Schopenhauer als den alten, wahren und erhaltenen Glauben der Menschheit dem falschen, platten und verderblichen Optimismus entgegen, der sich im griechischen Heidentum, im Judentum, und im Islam ausprägе [54]). Der Optimismus aber ist ihm in den Religionen wie in der Philosophie ein Grundirrtum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Aus eben diesem Grunde ist ihm der Protestantismus mit seiner Opposition gegen das asketische Princip nicht bloss eine Vertuschung und Bemäntelung des wahren Christentums, sondern ein Griff in's Herz desselben; und begreiflicherweise steigt diese Abneigung, je enger die Allianz der protestantischen Theologie mit den optimistischen Fortschrittsideen des Rationalismus wird, weshalb sie auch der Hegel'schen Religionsphilosophie gegenüber den höchsten Grad erreicht [55]).

Aber nicht bloss der innerste, asketische Grundgedanke des Christentums, sondern auch eine Anzahl der denselben umgebenden Lehren enthalten in mythischer Form Wahrheit, wobei nur das Christentum in Folge seiner unlogischen Verbindung mit dem Judentum vielfach seltsame Umwege einschlagen musste, während die indischen Glaubenslehren direct und unumwunden verfuhren [56]). So ist das Dogma von der Erbsünde nichts als der mythische Ausdruck der Wahrheit, dass im letzten Grunde alle Schuld durch das Dasein selbst gesetzt ist, weil aus unserem Sein alles Thun nothwendig hervorgeht; daher auch der Wille nicht frei, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich unterthan ist; so ist das Dogma von der

Rechtfertigung durch den Glauben und die Gnade der Erlösung nur der mythische Ausdruck für die andere Wahrheit, dass alle echte Tugend und Heiligkeit ihren Ursprung nicht in der überlegten Willkür (den Werken), sondern in einer Veränderung der Erkenntniss (dem Glauben) hat. Was die christliche Mystik Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennt, das ist jene durch nichts zu bewirkende und zu hemmende Umänderung im Wesen des Willens selbst, jene Selbstaufhebung desselben, welche als die einzige unmittelbare Aeusserung der Freiheit bezeichnet worden ist. „Nothwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit das Reich der Gnade“ [57]).

IX. Capitel.

Der Eudämonismus.

1. Abschnitt.

Die Psychologie des Sittlichen.

Beneke.

§. 1. Geschichtliche Stellung Beneke's.

Die meisten der bisher betrachteten Systeme der Ethik in Deutschland waren formalistisch und metaphysisch gewesen. Alle materialen Principien, d. h. jede Erwägung der durch Handlungen oder ihre Normen erstrebten Gegenstände oder Zwecke, hatte man aus der sittlichen Beurtheilung verbannt: die Form des Willens allein galt als das den moralischen Werth Bestimmende. Herbart, bei aller Opposition gegen die Ethik des kategorischen Imperativs, ist mit ihr einig in der Verwerfung jeder Ethik, die als Güterlehre würde auftreten wollen; ja selbst Schopenhauer verräth es, trotz seines Wüthens gegen den Rationalismus, dass er bei ihm in der Schule gewesen, wenn er dem Willen kein höheres ethisches Ziel als Abkehrung von allen Gegenständen des Wollens in Mitleid und Askese zu zeigen vermag. Zugleich war diese deutsche Entwicklung in völliger Unabhängigkeit, ja Abgeschlossenheit, ihre Wege gegangen; völlig mit sich selbst und der Weiterbildung der seit Kant zur

Discussion gestellten Probleme beschäftigt, hatte man sich daran gewöhnt, die Philosophie des Auslandes und insbesondere die Denker des 18. Jahrhunderts als „überwunden“ beiseite zu schieben, und höchstens noch historisch zu construiren. Schopenhauer hielt zwar die Encyklopädisten hoch, und hat sie für seine Naturphilosophie fleissig benutzt; aber sich auch in der Ethik an sie anzulehnen, verbot der Abgrund, welcher ihre optimistische Humanität von seinem weltverachtenden Pessimismus trennte. Den Standpunkt Herbart's hat diese Darstellung durch Hervorhebung paralleler Gedanken der älteren englischen Ethik zu verdeutlichen gesucht; aber diese Zusammenstellung wirft vielmehr Licht auf die Originalität Herbart's und die logische Nothwendigkeit, mit welcher gewisse Gedanken, selbst unter verschiedenen Voraussetzungen, sich immer wieder erzeugen, als dass sie einen historischen Zusammenhang und ein genaueres Studium der englischen Philosophie bei Herbart erkennen liesse. Kant-Fichte einerseits, Spinoza-Leibniz anderseits, von den Alten vornehmlich Plato: das ist der Boden, in welchem seine Philosophie wurzelt.

Erst mit Fr. E. Beneke [1]) gewinnt die deutsche Philosophie, gewinnt insbesondere die Ethik, wieder Fühlung mit England und dessen eudämonistischen und utilitarischen Theorien. Zwar haben wir keinen Grund zu zweifeln, dass der erste Anstoss zu einer Ehrenrettung des Eudämonismus bei dem jungen Berliner Privatdocenten selbständig aus dem Versuche erwachsen sei, den Gedanken einer auf Werthgefühlen ruhenden Ethik wissenschaftlich durchzuführen; aber ebenso gewiss ist, dass die in der „Grundlegung zur Physik der Sitten“ i. J. 1822 in ihren Hauptgedanken entwickelte Theorie durch das genauere Studium Bentham's und die sorgfältig commentirende und kritisirende Bearbeitung der „Grundsätze der Civil- und Criminal-Gesetzgebung“ wesentlich bestimmt und geklärt worden ist [2]). Auf der anderen Seite freilich muss auch die flüchtigste Bekanntschaft mit diesem Werke den Beweis liefern, dass Bentham's Theorie der Gesetzgebung erst durch Beneke's kritische Zusätze zu einer Ethik geworden ist, in Folge des Nachdruckes, mit welchem hier überall von dem Aeusseren auf das Innere zurückgegangen und in der Unterscheidung zwischen den Folgen

von Handlungen und dem Werthe von Gesinnungen die Grenzlinie zwischen dem Rechtlichen und dem Sittlichen aufgezeigt wird.

Wie es geschehen konnte, dass der sonst freisinnige Minister Freiherr von Altenstein sich nach dem Erscheinen der „Physik der Sitten“ dazu fortreissen liess, Beneke die Venia legendi an der Berliner Universität zu entziehen und die Anstellung des politisch ganz unverdächtigen Privatdocenten von ausgesprochen religiöser Ueberzeugung auch in anderen Bundesstaaten zu hintertreiben, das wird (falls nicht eine niedrige Denunciation aus persönlichen Gründen vorliegt) nur durch die Erwägung begreiflich, wie völlig fremd man in Deutschland der von Beneke vertretenen Richtung des Utilitarismus und Eudämonismus geworden war, die man seit Kant immerfort verdächtigt und herabgesetzt hatte. Die Bezeichnung der Schrift als „Physik der Sitten“ im ausdrücklichen Gegensatze zu Kant's „Metaphysik der Sitten“ mag diesen Eindruck umsomehr verschärft haben, je äusserlicher er war. Hat doch selbst Herbart in seiner bekannten Recension jenen Titel gründlich missverstanden [3]). Der Gegensatz gegen Kant und Herbart, welchen Beneke hervorheben wollte, besteht nicht darin, dass er keine sittlichen Ideale anerkennen und etwa nur beschreiben wollte, wie die Menschen wirklich sind; sondern in der Verwerfung des rein aprioristischen und intuitiven Charakters, welchen diese Denker dem Sittlichen als einem von aller natürlichen Entwicklung unbedingt Getrennten, nicht weiter Abzuleitenden, schlechthin Ursprünglichen, verliehen hatten. Dem gegenüber hält Beneke grundsätzlich an dem Gedanken fest, dass Wesen und Ursprung der sittlichen Ideale, selbst wenn sie nur als Gedankenbilder existirten, dennoch in's Erfahrungsgebiet, und insofern unter dasjenige fallen müssen, was Beneke „Physik der Sitten“ nennt, was man aber wohl besser als Psychologie der Ethik bezeichnet.

Was der Mensch von sich und seinesgleichen verlangt, das lässt sich ja nicht vom Himmel herunterholen: das kann nur klar werden, nachdem man zuerst den wohlthätigen Einfluss gewisser Gesinnungen und Eigenschaften erfahren und aus denselben durch Läuterung und Verschmelzung praktische Musterbegriffe gebildet hatte. Dies ist der Sinn, welcher auch das gehobenste sittliche Ideal, wenn es nicht ein blosses Traumbild

sein soll, mit der Erfahrung verknüpft[4]). Es ist eine Entwicklung der menschlichen Natur, die wir als solche in uns vorfinden und nur fortzusetzen oder zu begünstigen brauchen.

§. 2. Die Kriterien der sittlichen Beurtheilung.

Seit Kant hatte sich die deutsche Ethik daran gewöhnt, den Gegensatz zwischen formaler und materialer Beurtheilung als gleichbedeutend mit dem Gegensatz von „sittlich" und bloss „zweckmässig" anzusehen. Schleiermacher, die einzige Ausnahme, hatte wieder die Geltung des Subjectiv-Formalen in der Ethik zu sehr verkürzt. Beneke macht den Versuch[5]), diesen Gegensatz, der nur ein scheinbarer sein kann, aufzuheben. Für ihn enthält die allgemeine menschliche und nothwendig bedingte Entscheidung über Sittlichkeit und Unsittlichkeit, Recht und Unrecht, beide Principien in sich und zwar nicht irgendwie äusserlich verbunden, sondern als verschiedene Seiten eines und desselben Princips. Soll ausgemacht werden, welche Gesinnungen und Handlungen in einem gegebenen Verhältnisse recht seien, so müssen die daran geknüpften Interessen, oder die für den Willen gegebenen Gegenstände vollständig gegen einander abgewogen werden, aber in der richtigen Form, oder nach der für alle Menschen gleich gültigen und nothwendigen Schätzung der Werthe. Nicht darum ist ja etwas für uns Pflicht, weil es das Beste, sondern weil es das nach der allgemeingültigen Werthschätzung Beste ist. Wahrheit und Vollständigkeit der Materie für den Willen und Reinheit seiner Form: eines ist so nothwendig, so wesentlich als das andere. Das letztere ist damit gegeben, dass man die sittliche Beurtheilung von jeder Rücksicht auf den äusseren Erfolg im wirklichen Geschehen befreit, soweit derselbe nicht selbst Princip oder Motiv des betreffenden Willens, sondern nur begleitendes Ergebniss war. Mag also eine bestimmte Handlungsweise noch so nützlich sein: sittliche Billigung wird sie nur erfahren können, wenn die Gesinnung, von der sie ausgegangen ist, unserer Zustimmung sicher ist; und umgekehrt: mögen immerhin bei einem bestimmten Thun nachtheilige Umstände eintreten, oder der

Handelnde selbst aus menschlicher Kurzsichtigkeit die Verwirklichung seiner Zwecke hindern: wenn wir nur diese Zwecke gut zu heissen vermögen, so wird der äussere Misserfolg unserer Billigung keinen Abbruch thun.

Durch dies' ihr Absehen vom zufälligen äusseren Erfolge ist die sittliche Beurtheilung eine formale[6]. Sie kann es aber durchaus nicht in dem Sinne sein, als ob nun überhaupt jede Rücksicht auf Zwecke aus ihr verbannt sein sollte. Denn wonach sollte sonst der Werth jener inneren Gesinnungen und Dispositionen, welche als der eigentliche Gegenstand sittlicher Beurtheilung aufgezeigt worden sind, bemessen werden? Herbart hatte sich hier auf das aus vollendetem Vorstellen gewisser Verhältnisse entspringende ästhetische Gefallen oder Missfallen berufen. Aber niemals war es ihm gelungen, die praktische Wirksamkeit dieser willenlosen Urtheile über Willensverhältnisse von einer gewissen Dunkelheit zu befreien, ganz ähnlich der, welche auch bei Kant die Wirkungsweise seines kategorischen Imperativs umgab. Denn absichtlich wird jenes Gefühl der Lust und Unlust, mit welchem das ästhetische Gefallen oder Missfallen doch wohl irgendwie verbunden auftreten muss, in möglichste Ferne vom Willen gerückt, geradeso wie das Achtungsgefühl vor der reinen Form des Gesetzes bei Kant.

Das Praktische tritt eben in diesen Systemen vermöge der in ihnen herrschenden krankhaften Scheu vor dem Eudämonismus gewissermaassen nur in verschämter Gestalt und mit einem Passe auf fremden Namen auf. Diesem Versteckspiel ein Ende gemacht zu haben, noch bevor Feuerbach seine Philippiken gegen die „blutleere speculative Philosophie" schleuderte, ist ein grosses Verdienst Beneke's. All' jenen abstracten Darstellungen, die dasjenige, was sie nicht offen in ihre Theorie aufzunehmen wagen, irgendwie erschleichen müssen, stellt nun Beneke als seinen Fundamentalsatz die Ueberzeugung entgegen, in welcher er mit dem Eudämonismus und Utilitarismus aller Zeiten einig ist: dass das in vielen Systemen der praktischen Philosophie durch den Gegensatz zwischen dem Nützlichen und dem Moralischen Bezeichnete in gar keinem wirklichen Gegensatze zu einander steht, sondern auf einem gemeinsamen Grundbegriffe,

nemlich dem der Güter oder der Werthe beruht, dem Grundbegriffe für die gesammte praktische Philosophie [7]).

Und hieraus ergibt sich ebensowohl der Unterschied des Moralischen vom Nützlichen, als ihre enge Beziehung auf einander. Bei der Beurtheilung nach dem Begriffe des Nützlichen stellen wir die Frage: welche Steigerungen werden unter bestimmten Verhältnissen durch dieses oder jenes Handeln sich wirklich ergeben oder geschehen? Bei der Beurtheilung nach dem Maasstabe des Moralischen: wie werden in dieser oder jener Seele gewisse Steigerungen, welche diesen bestimmten Werth auf der Stufenleiter besitzen, geschätzt und gewollt? Ihrem wahren Werthe gemäss oder in Abweichung von demselben? Man hat es also im ersten Falle mit Verhältnissen, Erfolgen, Wirkungen, im zweiten mit Gesinnungen zu thun. Die in der Handlung hervortretenden Zwecke können uns allerdings nicht zum Maasstabe für die Moralität dienen; wohl aber die in den Motiven gegebenen Zwecke. Und hier fallen Form und Materie des Wollens durchaus auf einander [8]). Denn auch die in den Motiven eines Menschen gegebenen Zwecke, d. h. Gesinnungen und Eigenschaften, also das Letzte, Innerlichste, worauf wir unsere Beurtheilung richten können, lassen sich ihrem Werthe nach nur nach den Eindrücken abmessen, welche sie nach allgemein-menschlichen Verhältnissen und Anlagen unmittelbar hervorzubringen oder für die Zukunft zurückzulassen geeignet sind. Eine sittliche Gesinnung, die auf der richtigen Werthgebung beruht, wird also nur diejenigen Erfolge und Wirkungen anstreben, welche mit dem nach wahrer praktischer Weltansicht Besten oder Nützlichsten übereinstimmen, während umgekehrt die äussere Wirkung einer Gesinnung oder Eigenschaft auf das Leben den sittlichen Willen selber abspiegelt, sofern nicht zufällige und äussere Umstände oder auch innere Unvollkommenheit störend dazwischen treten [9]).

§. 3. Die Abstufung der Werthe.

Soll das Urtheil über die sittliche Beschaffenheit einer Gesinnung oder Eigenschaft auf ihrem praktischen Werth beruhen

und drückt der Begriff „Werth" nichts Anderes aus als eine Förderung und Steigerung, die wir in unserem Wesen durch bestimmte Dinge oder Eigenschaften erfahren, so wird die Gewinnung eines festen Maasstabes für die sittliche Beurtheilung wesentlich davon abhängen, ob es gelingt, eine wahre und allgemeingültige Werthschätzung der Güter und Uebel im sittlichen Sinne festzustellen [10]). Die Möglichkeit einer solchen Rangordnung, welche sich in sittliche Normen umprägen liesse, wird von dem Rationalismus ebenso bestimmt geleugnet, als von dem Eudämonismus behauptet [11]). Indem aber Beneke auf das Einleuchtendste und Unwidersprechlichste das völlige Fehlschlagen der Versuche Kant's aufweist [12], das Sittengesetz auf die bloss logische Form der Allgemeinheit zu begründen, ergibt sich aus diesem classischen Beispiel die weittragende Einsicht, dass der Rationalismus überhaupt nicht ohne versteckte Anleihen beim Eudämonismus zu gedeihen vermag, indem er in seinen angeblich „reinen" Vernunftformeln immerfort die entsprechenden Glückswerthe mitdenkt, ohne sich auf sie zu beziehen [13]).

Beneke ist überzeugt, dass die wahre Werthschätzung allgemeingültig und nothwendig in der menschlichen Organisation begründet sei, dass man dieselbe nicht etwa erst zu machen, sondern nur nachzuweisen und wissenschaftlich zu rechtfertigen habe. Es ist merkwürdig und nur aus der abstract-psychologischen Richtung zu erklären, welche die deutsche Philosophie auch bei diesem Vertreter des Empirismus nicht verleugnet, dass der hier so naheliegende Hinweis auf die allmähliche Entwicklung und Herausarbeitung dieses Werthmaasses durch den geschichtlichen Process, worauf sowohl der französische wie der englische Positivismus ein Hauptaugenmerk gerichtet haben, bei Beneke gänzlich fehlt. An Stelle dieser Betrachtung tritt der Versuch, aus den allgemeinsten Elementen der psychischen Organisation heraus die Grundlinien einer solchen Werthabstufung zu gewinnen, welcher zwar gewisse letzte Bestandtheile aller praktischen Beurtheilung, „praktische Kategorien", feststellt, aber doch der lebendigen Fülle sittengeschichtlicher Entwicklung gegenüber etwas farblos bleibt [14]).

Als den ersten dieser werthbildenden Factoren bezeichnet

Beneke die Verschiedenheit, welche die Grundsysteme des menschlichen Wesens in Bezug auf die Vollkommenheit ihrer psychischen Producte und das Beharren derselben im inneren Seelensein aufweisen. Darauf beruht die verschiedene Werthschätzung der verschiedenen Sinnesempfindungen und der aus ihnen hervorgehenden Gefühle. Mit ihr im engsten Zusammenhang steht der Grad der Vollkommenheit, den unsere Vermögen durch die Eindrücke erreichen; sie lässt uns die gebrauchte und ausgebildete Kraft höher schätzen als die ungebrauchte, die vollgenügende höher als die nicht genügende; sie macht den Schmerz zu einem grösseren Uebel als Unlust und Ueberdruss, die Entziehung eines Gutes schmerzlicher als die Nichterlangung eines bloss erwarteten. Sodann ist jede Entwicklung von um so höherem Werth, aus je mehr elementaren Bestandtheilen sie besteht, und dies bestimmt die verschiedenartigsten, schon complicirteren Werthverhältnisse: die Ueberlegenheit des Geistigen über das Nicht-Geistige, fruchtbarer, vielverzweigter Kenntnisse, weit reichender Zwecke über Beschränktes, vieler Interessen über einzelne, das Wohl einer Gesammtheit über das Wohl der Einzelnen. Nur eine andere Form dieser Quantitätsunterschiede sind die der Dauer, unter welcher namentlich die innerlich bedingte Dauer zu verstehen ist. Aus diesem Verhältnisse stammt der höhere Werth aller inneren Eigenschaften und Anlagen im Vergleich zu einzelnen Vorgängen und Erlebnissen, weil sie psychische Realitäten von grösserer Ausdehnung und vollkommenerer Ausbildung darstellen. Das letzte Kriterium endlich beruht darauf, ob irgend eine Steigerung unseres psychischen Seins rein und ungetrübt erfolgt, oder daneben auch eine Herabstimmung gegeben ist; denn dadurch wird die erstere ein umsoviel geringeres Gut; und ebenso verhält es sich umgekehrt mit den Uebeln.

Allgemein ausgedrückt ergibt sich somit als Maasstab für die Sittlichkeit der grössere oder geringere Grad von psychischer Realität in praktischer Form, d. h. als Schätzung oder Streben, als Willens- oder Charaktereigenschaft; dies Maass selbst in doppelter Richtung bestimmt, von denen die eine in die Höhe, die andere in die Weite geht, die eine vom Sinnlichen zum Geistigen führt, die andere die Ausdehnung des

Interesses über eine grössere oder geringere Vielheit der Menschen anzeigt. Beide Momente haben sich gegenseitig zu ergänzen: denn der Werth der Ausdehnung eines an sich Guten über eine Vielheit von Menschen hängt selbst von Art und Grad jenes Guten ab; der Werth des Geistigen, als des höchsten Guten, von seiner allgemeinen Tendenz und Ablösung von individuellem Genuss und Zeitvertreib. Der höchste moralische Werth wird demnach da gegeben sein, wo Beides mit einander vereinigt ist: in dem unablässigen Eifer für die geistige und moralische Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts. Oder im Sinne der früheren Bestimmung: da, wo die richtige Form mit der richtigen Materie zusammenfällt, oder vielmehr an dieser sich findet. Das Erstreben des durchaus unparteiisch und nach der wahren Schätzung der Werthe abgemessenen Allgemein-Besten, den Grundmotiven nach, ist das Kennzeichen der Sittlichkeit [15]).

So vollzieht sich bei Beneke, und, mit etwas anderer Wendung, aber durchaus gleicher Tendenz, auch bei Feuerbach, eine höchst bedeutsame und in Deutschland noch viel zu wenig für den wissenschaftlichen Aufbau der Ethik verwerthete Verschmelzung des objectiv-materialen Moralprincips der universellen Glückseligkeit in ihrem weitesten Sinne mit dem subjectiv-formalen Princip des guten Willens: jenes ein Erbstück des englischen Empirismus, dieses das Lieblingskind des deutschen Idealismus. Dass dieser Ausgleich sich ebenso auch auf englischer Seite, bei Mill, vollzieht, und der rein juristische und utilitarische Standpunkt Bentham's sich durch Anlehnung an deutsche Gedanken zu einer ethischen Theorie ergänzt, wird jene Bedeutung nur verstärken können.

Eine Reihe von Einwänden gegen das neue Princip hat dort ihre endgültige Erledigung gefunden, nachdem schon Beneke den doppelten Vorwurf entkräftet, dass das Princip des Eudämonismus keine sittlichen Normen von allgemeiner und nothwendiger Gültigkeit aufzustellen gestatte. Dass die gesuchte Allgemeinheit nicht die gegenständliche Allgemeinheit der sittlichen Urtheile im Sinne Kant's sein dürfe, wonach gewisse Classen von Handlungen stets unter einem allgemeinen Gesetze zusammengefasst werden müssten, dass dies ethische

und juristische Beurtheilung verwechseln heisse, hat Beneke wiederholt und ausführlich nachgewiesen[16]). Das moralische Urtheil geht ja nicht auf die Handlung, sondern auf die Gesinnung; unter gewissen Umständen aber kann eine ganz entgegengesetzte Handlungsweise gleichwohl aus derselben Gesinnung hervorgegangen, eine einzelne Handlung also in einem bestimmten Falle sittlich erlaubt oder geboten sein, auch wenn sie in allen anderen sittlich verwerflich wäre. Es handelt sich im Sittlichen um eine Allgemeinheit ganz anderer Art als diese collective, eine Allgemeinheit, wie sie auch bei dem individuellsten Anschliessen an die gegebenen Verhältnisse möglich ist: nemlich die Beurtheilung des vorliegenden Falles nach der für alle Menschen in gleicher Art gültigen Weise des Gefühls und der Werthschätzung und diese liegt eben in der Gleichheit der natürlichen Organisation, als deren reine und unverfälschte, wenn man will ideale, Ausgestaltung sich eben das Sittliche darstellt[17]).

Aehnlich verhält es sich mit der behaupteten Nothwendigkeit des Sittlichen. Diese ist keine absolute, sondern eine relative, oder vielmehr, sie kommen beide dem Sittlichen in verschiedenen Beziehungen zu. Die absolute Nothwendigkeit nur in formaler Beziehung, im Sinne von Fichte's Forderung: Erfülle jedesmal (wenn du handelst) deine Pflicht! Sie bezieht sich auf den Gegensatz gegen ein mit dem Sittlichen collidirendes Sittlich-Abweichendes. Sobald man jedoch diesen Gegensatz hinwegdenkt, befindet man sich im Gebiet des Relativen: wir wägen gute und böse Folgen und das Mehr oder Minder derselben zeigt uns dieses oder jenes als Pflicht. Was einmal als Pflicht erkannt ist, soll unbedingt verwirklicht werden; was aber Pflicht sei, ist von wechselnden Verhältnissen und Umständen abhängig[18]). Und dafür kommt es nicht einmal allein auf die Werthe der Dinge oder des zu Wirkenden an, sondern auf das, was unserer Fähigkeit und unserer Stellung im Leben gemäss von uns am besten gethan werden kann oder gerade von uns gethan werden muss[19]). Mit diesem Gedanken stellt sich auch bei Beneke das künstlerisch-individualisirende Moment im Sinne der Ethik Schleiermacher's neben die abstracte Vernunftmoral des kategorischen Imperativs.

§. 4. Die psychologischen Principien der Sittlichkeit: Gefühl und Vernunft.

Im Gegensatze zu den speculativen Systemen, welche nur die reine Vernunft als Quelle des Sittlichen gelten lassen wollen, im Gegensatze auch gegen den ästhetischen Formalismus, welcher das Sittliche auf vollendetes Vorstellen von Verhältnissen zurückführt, wird hier das Gefühl als die eigentliche Wurzel der sittlichen Unterscheidungen bezeichnet. Gefühl ist ja das unmittelbare Bewusstsein, Sich-Gegeneinander-Messen, von den Bildungsverschiedenheiten oder den Abständen zwischen den nebeneinander gegebenen Entwicklungen unseres Seins. Aus ursprünglichen Gefühlen von Lust und Unlust entstehen auf dem Wege der gewöhnlichen Begriffsbildung die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen, als Begriffe von Gefühlen, und wo sittliche Urtheile gefällt werden, da haben wir nicht eine Begründung desselben durch ein tiefer im Bewusstsein liegendes Wissen, sondern blosse Verknüpfung des ursprünglichen Gefühls mit dem aus ihm und anderem Gleichartigen hervorgegangenen Begriffe und dadurch sich ergebende Verdeutlichung [20]). Das Moralische kündigt sich in der ausgebildeten Seele in allen den Formen an, welche von früheren Forschern als Erkenntnissquellen für die sittliche Unterscheidung namhaft gemacht worden sind: im Gefühl, in der Wahrnehmung, in der Vernunft; das Sittliche ist das Substantielle, welches durch alle diese Formen hindurchgeht. Was man zuerst nur fühlte, das wird später zugleich vorgestellt oder wahrgenommen; aber dieser moralische Sinn ist keine eigentümliche Grundkraft, sondern hat sich gebildet aus den nemlichen Entwicklungen, welche sich zunächst als blosse Gefühle darstellten.

Durch weitere Processe der Zusammenschmelzung des Gleichartigen und Ausscheidung des Ungleichartigen entwickelt sich der moralische Verstand und das moralische Urtheilsvermögen. So bilden sich allgemeine Uebersichten und Ansichten, und zugleich werden durch die Zerlegung jener Urtheile Anschauungen der moralischen Grundverhältnisse gewonnen und darauf, als auf das Elementarische oder die Principien, die

übrigen Urtheile zurückgeführt. Dies ist es, was man durch den Ausdruck moralische oder praktische Vernunft bezeichnet hat — ein Ausdruck, der vollkommen sachgemäss ist, wenn man sich nur gegenwärtig hält, dass diese Vernunft nicht den Anfangspunkt, sondern den Endpunkt der moralischen Entwicklung bildet.

Vergleicht man nun diese verschiedenen Formen in Hinsicht auf die Vollkommenheit der Erkenntniss, welche sie gewähren, so ist es unstreitig, dass die ursprünglichen sittlichen Gefühle im Allgemeinen die unklarste geben, zugleich aber auch die vollständigste Offenbarung der moralischen Verhältnisse enthalten; denn das Gefühl ist unmittelbarer Reflex der moralischen Entwicklung selbst in ihrer ganzen Fülle und kann nur soweit trügen, als sich eine sittliche Werthschätzung in ihm entweder überhaupt nicht, oder doch nicht rein gebildet hat. Aber dieser Mangel kann durch keine der übrigen Formen des Moralischen verbessert werden. Denn sittliche Begriffe, sowohl an sich, wie als Prädicate von Urtheilen, sind doch nur Begriffe von sittlichen Gefühlsverhältnissen und werden also nur unter der Voraussetzung wirksam sein können, dass jene vorhanden sind. Wo dies aber nicht der Fall ist, werden wir den Menschen gegen alle moralischen Erörterungen stumpf finden; er hat die Wörter, er bildet die dadurch bezeichneten Vorstellungen; aber die eigentlich sittlichen Grundverhältnisse fallen aus oder werden nur schattenartig gebildet.

Auf die Frage: Ist Gefühl oder Vernunft Princip des Sittlichen, kann man demnach nur erwidern, beide, jedes in seiner Weise. Keine Klarheit des Denkens kann für den Mangel einer sittlichen Gefühlsgrundlage Ersatz leisten. Setzt man diese aber voraus, so wird man auch das Gute nicht verkennen dürfen, welches sittliche Grundsätze gewähren. Denn die einfachen sittlichen Gefühle, obwohl unmittelbarer und frischer als allgemeine Regeln, sind eben um dieser Einfachheit willen nicht geeignet, dem Stosse heftiger Affecte oder starker Neigungen zu widerstehen: sie sind zu flüssig, zu verschwimmend, zu unsicher in Ansehung der Weckungsverhältnisse. Dagegen kommt moralischen Grundsätzen eine grosse Macht zu in Hinsicht ihrer eigenen Bewusstwerdung und Erhaltung im Bewusst-

sein, weil sie ja in fester Verschmelzung und Durchbildung dasselbe vielfach in sich enthalten, was in den Gefühlen einfach gegeben ist, so dass sie oft andere Motive schon dadurch zu unterdrücken vermögen, dass dieselben vom Bewusstwerden abgehalten werden. Eben dies aber ist der Grund, weshalb ihre negative Wirksamkeit für das Handeln meistens bedeutend stärker ist als ihre positive. Denn Begriffe und Sätze als solche geben ja keinen Impuls zum Wollen und so sieht man nicht selten die nemlichen Grundsätze, welche vor Fehltritten wirksam behüten, gleichwohl durchaus unvermögend zur Erzeugung einer ihnen entsprechenden Wirksamkeit[21]).

Während also die speculative deutsche Philosophie die schwierige Streitfrage über den relativen Antheil von Gefühl und Vernunft am Sittlichen, welche schon die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts so sehr beschäftigt hatte, eigentlich mehr durch Machtsprüche aus der Welt zu schaffen und durch künstliche Mittel zu verdecken versucht, knüpft Beneke auch hier wieder an die Traditionen und Fragestellungen der englisch-schottischen Philosophie an, weit mehr als Kant, bei welchem der construirende Rationalist der Wolff'schen Schule den Grundzug bildet.

§. 5. Freiheit und Zurechnung.

Mit dieser Theorie über den relativen Antheil von Gefühl und Vernunft am Sittlichen hängt auch Beneke's Stellung zum Freiheitsproblem eng zusammen. Wie Herbart und Schopenhauer tritt auch er für die ausnahmslose Gültigkeit des Causalgesetzes auf psychischem Gebiete ein[22]); noch entschiedener als bei diesen Vorgängern fällt bei ihm jeder Schein einer Zweideutigkeit, jede Verwechslung zwischen der Freiheit (dem Freisein von der Macht sittlich abweichender Motive), welche als Autonomie des vernünftigen Willens sittliches Ideal ist, und der Freiheit als Willkür, d. h. der Fähigkeit motivloser Willensentscheidungen[23]). Zwischen diesen beiden Freiheitsbegriffen liegt dann derjenige, welchen ein landläufiger Irrtum so oft mit der Willkür verwechselt: die Freiheit, nach dem eigenen Willen zu thun.

Durch diese Freiheit wird die ethische und juristische Zurechnung begründet, welche mit ihr in engem Wechselverhältnisse steht. Die Beziehung von Handlungen auf die inneren moralischen Beschaffenheiten, die eigentlichen Motive eines Menschen, ergibt das Verhältniss der Zurechnung, die Beziehung dieser auf jene das der Freiheit. M. a. W.: die Handlung ist eine freie, oder der Wille wirkt frei (unabhängig von anderen Causalitäten) gerade dadurch, dass er die Handlung nothwendig determinirt, so dass diese ein treues Abbild ist von der moralischen Individualität des Willens. Und in eben diesem Verhältnisse ist auch die Zurechnung begründet. Wir rechnen eine That zu dem Willen oder zu dem Menschen, inwiefern sie als Wirkung die moralische Beschaffenheit des Willens oder des Menschen als ihre Ursache treu in sich abspiegelt. Darum erscheint die Zurechnung überall da aufgehoben, wo der causale Zusammenhang zwischen einer Handlung und dem moralischen Charakter eines Menschen aufgehoben oder zweifelhaft ist, mag dies nun durch mechanischen Zwang oder durch physiologisch abnorme Zustände oder in Folge von Seelenkrankheit der Fall sein. Der Begriff „Freiheit" in dem oben bezeichneten Sinne drückt dasselbe von der andern Seite her aus. Die zugerechneten Handlungen sind in Hinsicht ihrer moralischen Beschaffenheit frei: erstens von aller äusseren, mechanischen Causalität, und zweitens von aller inneren, die nicht Wille, Gesinnung, Charaktereigenschaft ist. Die moralische Beschaffenheit der Handlung ist rein durch die moralische Beschaffenheit des Menschen bestimmt; sie macht nur kund, was innerlich gegeben ist und wie es gegeben ist [24]).

Wesentlich anders ist es dagegen mit den Bildungsverhältnissen des Willens oder der Gesinnung selbst. Können die Begriffe der Freiheit und Zurechnung auch auf diese ausgedehnt werden? Die Vertreter des Begriffes der intelligiblen Freiheit, Kant, Schelling, Schopenhauer, glauben es zu müssen. Dass Jemand diesen Willen, diese Gesinnung hat, soll als eine Wirkung seiner Freiheit betrachtet und ihm deshalb als Schuld zugerechnet werden [25]). Inwiefern lässt sich dies begründen? Dass wir die Handlung dem Menschen zurechnen, beruht darauf, dass sie schliesslich nur Ausdruck seines inneren

Wesens ist. Aber hat dies innere Wesen selbst im Menschen und in ihm allein seine Ursache? Dies kann offenbar nur dann bejaht werden, wenn man auf dem Boden einer gewissen Metaphysik dies Wesen zum Werk einer über alle empirischen Bedingungen hinausgehobenen intelligiblen Freiheitsthat macht. Auf empirisch-psychologischem Boden gelangt man hier über die dem Menschen unzweifelhaft möglichen Rückwirkungen auf seine eigene Charakterbeschaffenheit zu einer Verantwortlichkeitsgrenze; die Beziehung zwischen einer bestimmten That und dem Willen wird, je weiter man die Entwicklung des Menschen zurückverfolgt, immer loser; bei den Bildungsverhältnissen des Willens selbst die innere Causalität immer beschränkter, die äussere immer grösser, bis die erstere, am Lebensanfang, ganz auf Null herabsinkt. Darum kann in Hinsicht auf die Begründung unseres Wesens selbst von Freiheit und Zurechnung nur in einem eingeschränkten Sinne die Rede sein[26]). Der Mensch ist ursprünglich sittlich indifferent.

Die sittliche Werthschätzung ist zwar in ihm präformirt, weil sie in allen Menschen auf gleiche Weise durch die Grundverhältnisse ihrer praktischen Entwicklung angelegt ist. Aber daneben gibt es andere Verhältnisse, welche diese Entwicklung aufhalten und stören können, so dass das allgemein-gleich Angelegte dessenungeachtet nicht allgemein-gleich zur Ausführung kommt[27]). Mag er sittlich oder unsittlich werden: er wird es dem letzten Grunde nach durch seine Bildungsverhältnisse, und im genauen Causalzusammenhang mit diesen. Das berührt die Zurechnung in ihrem moralischen Charakter nicht; wir verachten und verabscheuen den Bösewicht, indem wir ihn vorstellen, wie er jetzt ist; wir bemitleiden eben denselben, indem wir uns vorstellen, wie er so geworden ist und was er hätte werden können. Zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen ist kein Widerspruch[28]).

Die Bildungsverhältnisse aber, unter denen die Einzelnen sich entwickeln, möglichst günstig zu gestalten, ist Sache einer moralischen Kunstlehre im Kleinen wie im Grossen, ist Sache der Pädagogik wie der Politik, beide vom höchsten ethischen Standpunkte aus betrachtet. Aber die besonnenste Erziehungskunst sowenig, als die weitschauendste Staatskunst, können

jemals alle die endlos verschlungenen Fäden, an denen Menschenschicksal und Völkerschicksal hängt, völlig in ihre Hand bekommen: es ist nicht möglich, das Dasein so völlig zu rationalisiren, um für alle Menschen diejenigen Entwicklungsbedingungen zu schaffen, welche eine mit der sittlichen Norm einstimmige Beschaffenheit verbürgen. Hier verliert sich unser Blick im Schrankenlosen, in einem unübersehlichen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, in einem Geheimniss, auf welches in irgend einer Form fast alle ethischen Theorien stossen. Dass Gutes und Böses überhaupt in der Welt sind, dafür kann man in letzter Linie nicht den Menschen, sondern nur den Weltlauf oder die Mächte, welche man als Lenker desselben denkt[29]), verantwortlich machen: ihnen gilt der dankbare Aufblick des Edlen, dem sie gestatten, sich zu den Höhen des Lebens zu erheben, nicht minder wie der Fluch des Elenden, den sie in's Leben und mit dem Leben in Schuld und Pein geführt haben.

§. 6. Ethik und Religion.

In vielfachen Wendungen und mit einem Nachdruck, welchen er mit dem gesammten speculativen Idealismus gemein hat, hat Beneke diese Abhängigkeit des Menschen und seines Schicksals vom Weltlaufe hervorgehoben, den Weltlauf aber auf Gott zurückgeführt. Mit vollem Rechte wird jedoch dem älteren Standpunkt Schleiermacher's gegenüber betont, es sei nicht begreiflich, wie das Gefühl der Abhängigkeit als solches eine Vollkommenheit für den Menschen begründen solle. Nicht als Gefühl der Abhängigkeit und Schwäche habe die Religion Werth, sondern als Gefühl der Stärke in Gott, welche uns über jene Abhängigkeit beruhigt. Indem Beneke darum über den blossen Begriff des Universums zu einem erfüllteren Gottesbegriff, in welchem die Begriffe Weltordnung und sittliches Ideal verschmelzen, zu gelangen bemüht ist, hat er, ganz wie Herbart, warme Worte über die beruhigende und beseligende Wirkung der Religion, während er anderseits den bedeutenden Einfluss sittlicher Bedürfnisse auf die Begründung

des wahren moralischen Glaubens vollauf anerkennt[30]. Denn als reiner Glaube, in keiner Form als ein Wissen oder eine speculative Ueberzeugung, tritt bei diesem ersten Vertreter des Empirismus in der neueren deutschen Philosophie die Religion auf: eine persönliche Sache des Herzens, aber kein Argument des prüfenden Verstandes[31].

Die Erörterung der Abhängigkeit, in welcher unser sittliches Wesen von dem Weltlaufe sich befindet, führt Beneke naturgemäss zu dem furchtbaren Problem der Theodicee, ohne dass er auch nur einen Versuch gemacht hätte, in diese Abgründe hineinzuleuchten. In redlichem Wahrheitssinne erklärt er vielmehr[32], dass die Existenz des Uebels und des Bösen in der Welt unter der Voraussetzung Gottes ein unerklärliches Räthsel sei; dass es für die Aufgabe der Theodicee nur eine Lösung in der Form der Glaubensüberzeugung gebe. Das heisst: die Existenz Gottes kann aus der Welt, wie sie uns gegeben ist, nicht abgeleitet, sie muss in dieselbe hineingetragen werden; der Wunsch ist der erste und der langlebigste Gott. Und die Art und Weise, wie wir uns Gott und die göttliche Weltregierung denken, ein Reflex unserer bisherigen moralischen Ausbildung; wie der Gott eines Menschen, so ist er selber[33].

In diesen Gedanken Beneke's liegt der Keim zu dem, was später Feuerbach's geistvolle Theorie systematisch entwickelt hat, ohne dass Beneke schon die vollen Consequenzen dieses Standpunktes gezogen hätte. Für ihn hebt weder die Einsicht, dass alle Theologie im Grunde nur Anthropologie sei, noch die Unmöglichkeit, einen Gott als moralische Person und den Weltlauf in einem Begriffe zusammenzudenken, die Ueberzeugung von der Existenz einer weltregierenden Macht auf, der sich unsere moralischen Begriffe von Gott als der unendlichen und vollkommenen Persönlichkeit wenigstens annähern, wie gross auch (wenigstens der Theorie nach) der Abstand sein mag, welcher diese theistische Gottesvorstellung von einer adäquaten Erkenntniss des höchsten Wesens trennt. Für Beneke ist darum der moralische Glaube die subjectiv-menschliche Gestaltung und Auffassung einer höchsten objectiven Realität; für Feuerbach die Objectivirung der menschlichen Subjectivität. Für Beneke nähert er sich bei fortschreitender intellectueller

und moralischer Vervollkommnung der Menschheit mehr und mehr der Erkenntniss, ohne je Erkenntniss werden zu können; für Feuerbach muss die der Religion zu Grunde liegende Illusion, das Anschauen der menschlichen Subjectivität als eines Objectiven, nothwendig mehr und mehr verschwinden.

Wie Herbart nimmt darum auch Beneke eine Mittelstellung ein zwischen den speculativen Denkern, welche in der Religion den höchsten Wahrheitsgehalt in vermittelter Form erblicken, und dem Positivismus, der sie, wenigstens in ihrer transcendenten Gestalt, als eine überlebte Stufe menschlicher Entwicklung zu beseitigen sucht. Es liegt in der Consequenz dieses wesentlich von Jakobi beeinflussten Standpunktes, dass er das Dogmatische, als das Nebensächliche, in den Hintergrund zu schieben und dafür umso stärker die Gefühlswirkung der Religion, also namentlich den Werth der Gottesverehrung, betont[34]), welche naturgemäss an der kirchlichen Gemeinschaft vorzugsweise ihre Stütze hat. Natürlich sind damit nicht sogenannte Religionsübungen gemeint, sondern die innere Begründung der Religion als Gemüthsstimmung; und in diesem Sinne nennt Beneke die Religion auch selber Pflicht, nicht bloss wegen ihrer Folgen für die übrige Moralität, sondern um ihres inneren moralischen Werthes willen[35]). Er bezeichnet als ihre Quelle ein sehr mächtiges, in den höchsten Interessen wurzelndes Verlangen, für welches wir aus dem Gegebenen, wie tief wir auch in dessen Verständniss eindringen und wie geschickt wir es uns unterthan machen mögen, niemals volle Befriedigung oder Beruhigung hoffen dürfen. Er nennt sie den Weltverhältnissen gegenüber in bei weitem höheren Grade und weit freier productiv als das Wissen und die Sittlichkeit, in vielen Fällen das jenen unmöglich Erscheinende als möglich behandelnd und darum durchsetzend; er macht endlich darauf aufmerksam, dass der praktische Werth durchaus nicht an dem Maasstabe des Wissens oder des Wirklichen gemessen werden dürfe. Denn der Glaube verkörpere sich zwar nicht selten in dem bestimmten Vorstellen einer bestimmten Zukunft; aber dieses Vorstellen sei ein Secundäres, Unwesentliches und könne entschieden falsch sein, ohne dass dadurch seiner erhebenden Wirkung und der mit ihr verknüpften Hoheit der Gesinnung Abbruch geschähe[36]).

Auch hier wieder sehen wir Beneke auf der Schwelle, die in den Positivismus hineinführt, ohne sie zu überschreiten. Aber die Consequenz liegt hier schon unmittelbar nahe. Denn, wenn das Wesentliche an der Religion eben der Glaube an die Zukunft, die Begeisterung für das Ideale und die daraus hervorgehende Gemüthsstimmung ist, die bestimmten Vorstellungen aber, in welche dies Alles eingekleidet wird, das Unwesentliche, Zufällige: was hindert uns, solche religiöse Vorstellungen, die sich in Widerspruch mit unserer Welterkenntniss befinden, fallen zu lassen und durch andere zu ersetzen, welche als Ideale die gleiche enthusiasmirende Kraft besitzen, ohne durch ihre beständige Reibung an den harten Ecken und Kanten der Thatsachen das Beste ihrer Wirkung einzubüssen?

2. Abschnitt.

Deutscher Positivismus.

Feuerbach.

§. 1. Feuerbach und die deutsche Philosophie[37]).

Das Götterbild, welches der deutsche Idealismus aufgerichtet, hatte Schopenhauer zu stürzen versucht, indem er die Meister verhöhnte und das Werk carrikirte. Beneke und Feuerbach ziehen ihm den Grund unter den Füssen hinweg. Aber noch mehr als bei Beneke hat man bei Feuerbach über dieser negativ-polemischen Seite seines Denkens und seiner Schriftstellerei die positiv-aufbauende übersehen. In einer Zeit, welche um die geistreich-spielenden Paradoxien Schopenhauer's eine massenhafte Anhäufung litterarischer Erzeugnisse erlebt, pflegt man einen Denker wie Feuerbach nur obenhin als einen etwas aus der Art geschlagenen Ausläufer Hegel's abzuthun. Dies heisst jedoch nicht bloss die ungemeine Bedeutung Feuerbach's für die philosophirende Gegenwart, sondern auch den geschichtlichen Zusammenhang verkennen. Mit demselben Rechte

könnte man Kant als eine Zersetzung des Hume'schen Standpunktes betrachten! In der That hat das Denken Hume's, überhaupt der englisch-schottische Empirismus in der Entwicklung Kant's genau dieselbe Bedeutung, eines Durchgangspunktes nemlich, wie bei Feuerbach das Hegel'sche System, von dem sich dieser viel weiter entfernt, als etwa Hegel von seinen Vorgängern. Nur wer auf dem Standpunkte der speculativen und halbtheologischen Philosophie steht und im Stillen Hegel gegen Feuerbach's Positivismus und Anthropologismus Recht gibt, wird zu verkennen im Stande sein, dass in Feuerbach neben der gegen Kant, Schelling, Hegel, überhaupt gegen den Idealismus gerichteten Kritik sich eine Denkweise ausbildet, welche für manche dringende Bedürfnisse der Gegenwart das lösende und klärende Wort bereit hält.

In der Rückwendung von speculativer Construction zur Methode empirischer Forschung innerhalb der deutschen Ethik, welcher dieses Capitel gewidmet ist, ist Beneke vorzugsweise für die Neubegründung der Psychologie und den Nachweis dieser Disciplin als der eigentlichen philosophischen Grundwissenschaft thätig. Feuerbach's Hauptaugenmerk ist darauf gerichtet, die Grundlinien einer neuen, realistischen Weltansicht zu verzeichnen[38]). Den kühnen Constructionen und abstracten Begriffsgebilden der idealistischen Metaphysik tritt er mit der durchgreifenden Forderung entgegen: „Begnüge Dich mit der gegebenen Welt!“ Er wird damit der geistige Vater des Positivismus in Deutschland, dessen entscheidende Gedanken er dem Panlogismus gegenüber vertritt, zu einer Zeit, wo die französische und englische Litteratur weder Auguste Comte noch John Stuart Mill aufzuweisen hatten[39]). Nur der leidenschaftliche Eifer, mit welchem Feuerbach als Schriftsteller das religiöse Problem verfolgte, immer wieder auf diesen Centralpunkt seines Denkens zurückkommend, konnte darüber hinwegsehen lassen, dass die aus den Jahren 1842 und 1843 stammenden kleinen Schriften „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“ und „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, wenn auch in aphoristischer Form, doch die systematischen Grundlinien einer neuen Weltansicht enthielten. Freilich stehen alle religionsphilosophischen Arbeiten Feuerbach's mit

diesem Kampfe um eine positivistische Weltansicht im engsten Zusammenhang. Denn ihrem innersten Wesen nach ist ihm alle speculative Philosophie nur eine verhüllte Theologie: soll also die Herrschaft der Speculation gestürzt werden, so wird die völlige Entlarvung der Theologie der sicherste Weg dazu sein.

Gleiche Ursachen mögen es auch gewesen sein, welche die Aufmerksamkeit von Feuerbach's Ethik ablenkten. Und doch steht die Sache längst nicht mehr so wie damals, als dem Denker ein warmer Verehrer, Heinrich Beneke, die Worte schrieb: „Es fehlt nicht, als Ersatz für das Viele, das durch Sie der Welt abhanden gekommen ist, an den herrlichsten ethischen Gedanken in Ihren Werken, aber es fehlt noch eine anthropologische Ethik, als ein Ganzes für sich[40].“ Wir sind heute erheblich reicher, als der Schreiber dieser Zeilen, welche aus den Jahren 1858 stammen; denn während in den bis dahin erschienenen Arbeiten Feuerbach's ethische Gedanken in der That nur vereinzelt und in abgerissener Form auftreten, enthält das letzte von ihm veröffentlichte Werk „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie“ (aus dem Jahre 1866) wenigstens e i n e n grösseren Abschnitt, welcher zu dem Centralprobleme der neueren Ethik in enger Beziehung steht: „Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit[41].“ Noch einige Jahre später (1868/69) verfasste Feuerbach eine Anzahl in sich zusammenhängender Capitel zur Moralphilosophie, welche jedoch erst mit dem durch Karl Grün herausgegebenen Nachlasse öffentlich bekannt geworden sind[42]. Einen vollständigen Ausbau können wir auch in ihnen nicht erblicken; vielmehr erscheint Vieles nur leicht skizzirt. Aber bei näherem Zusehen wird man gewahr, dass kaum einer der für die principielle Grundlegung der Ethik wichtigen Punkte völlig unbeachtet geblieben ist und dass diese Abschnitte in leichter und loser Form eine Fülle der trefflichsten, feinsten Gedanken enthalten, welche im vollsten Sinne des Wortes als das Programm des heutigen wissenschaftlichen Empirismus in der Ethik bezeichnet werden müssen.

§. 2. Der Glückseligkeitstrieb als Grund der Ethik.

Der Grundzug der Ethik Feuerbach's ist der Grundzug seiner philosophischen Weltansicht überhaupt: das Hinausdrängen auf die lebendige Wirklichkeit im Gegensatze zu der abstracten Begriffsspeculation, der Sinn für das Positive, Thatsächliche, im Gegensatze zu der idealistischen Verflüchtigung der Dinge in Gedanken. Dies zeigt sich sogleich an dem entscheidenden Punkte, von welchem aus die gesammte Ethik Feuerbach's ihr Gepräge empfängt: an dem Verhältnisse des Sittlichen zum Begriff der Glückseligkeit[43]). Seit Kant hatten die deutschen Philosophen, „die moralischen Hyperphysiker", unablässig daran gearbeitet, aus dem Begriff des Sittlichen jeden, auch den versteckstesten, Beigeschmack des Eudämonismus herauszudestilliren, bis das Sittliche inmitten des bewegten Menschenlebens, das von ihm seinen Herzschlag empfangen sollte, nur wie ein blutloses Gespenst erschien[44]). Erst Feuerbach nimmt unter unablässiger Polemik gegen die Abstractionen der speculativen Schule die Ehrenrettung des Eudämonismus wieder auf, für den einst Beneke eingetreten war, ohne gegen die herrschenden Vorurtheile etwas ausrichten zu können[45]).

Das Geheimniss der Erfolge aber, welche diese realistische Richtung errungen, liegt ganz wesentlich in dem gereinigten und vertieften Verständniss des Willens und seiner Phänomene. Der abstracten und pedantischen Fassung des Sittlichen in der idealistischen Schule (zu welcher in diesem Zusammenhang auch Herbart und seine Anhänger gerechnet werden müssen, obwohl uns bei Feuerbach selbst keine ausdrückliche Polemik gegen ihn begegnet) entsprach die verzeichnete Psychologie des Willens, welche gerade bei den höchsten Aeusserungen dieser Grundkraft ihr innerstes Wesen völlig in's Theoretische verkehrte[46]). Der Bruch mit diesen Verirrungen, vollzogen durch Schopenhauer und Beneke, befestigt durch Feuerbach, macht Epoche in der deutschen Ethik. Wenn alle Ethik den menschlichen Willen und seine Verhältnisse zum Gegenstande hat, so muss sogleich dazu gesetzt werden, dass kein Wille sein kann, wo kein Trieb, und wo kein Glückseligkeitstrieb kein Trieb

überhaupt. Der Glückseligkeitstrieb ist der Trieb der Triebe; wo Sein nur immer mit Willen verbunden, da ist Wollen und Glücklich-Sein-Wollen unzertrennlich, ja wesentlich Eins. „Ich will," heisst: „Ich will nicht leiden, ich will nicht beeinträchtigt und zerstört, sondern erhalten und gefördert, d. h. glücklich werden[47]." Ausdrücklich knüpft Feuerbach selbst diese Rückkehr zum Eudämonismus an Locke, Malebranche und Helvetius an. „Sittlichkeit ohne Glückseligkeit ist ein Wort ohne Sinn," spricht nun Feuerbach mit vollem Nachdruck aus[48]. „Wo auch nur die leiseste Regung von Selbstliebe, von eigenem Interesse, einer Handlung beigemischt ist, da entbehrt dieselbe das wesentlichste Merkmal des Sittlichen," hatte Schopenhauer erklärt. Wie sind so diametral entgegengesetzte Auffassungen eines und des nemlichen Thatbestandes bei zwei einander zeitlich und innerlich so nahe stehenden Denkern zu erklären? Der Gegensatz der Worte ist schärfer als der Gegensatz der Begriffe, und der unaufhebliche Thatbestand der Erfahrung des sittlichen Lebens blickt unverkennbar durch beide Fassungen hindurch. Wo Streben nach Glückseligkeit, d. h. nach Befriedigung des Willens, da ist Egoismus und folglich keine Sittlichkeit, hatte Schopenhauer gelehrt. Gewiss, entgegnet zustimmend Feuerbach; aus meinem Streben nach Glückseligkeit allein entspringt nun und nimmer etwas, das nach Sittlichkeit aussähe. Daraus lassen sich zur Noth die sogenannten Pflichten gegen uns selbst ableiten, und jedenfalls besser als in jenen Systemen, die durchaus nichts vom Egoismus, vom Glückseligkeitstrieb in der Ethik wissen wollen und doch jene Pflichten anerkennen; aber mag man ihnen auch, gegen Schopenhauer, das Heimatrecht in der Ethik gewähren: von Moral im eigentlichsten Sinn kann nur da die Rede sein, wo das Verhältniss des Menschen zum Menschen, des Einen zum Andern, des Ich zum Du zur Sprache kommt[49].

Hier nun erhebt sich die grosse Frage: wie erfolgt jene Umbiegung des egoistischen Glückseligkeitstriebes in sein scheinbares Gegentheil, nemlich in Selbstbeschränkung und Förderung Anderer? Bei Schopenhauer war dies nur durch eine Art metaphysisches Wunder, die Durchschauung der Individuation und die Rückkehr des entzweiten Willens zur Einheit, möglich.

Bei den Idealisten nur durch die ebenfalls an's Wunder streifende Autonomie des Willens, der sich frei dem Vernunftgebot oder dem idealen Musterbilde unterwirft. Feuerbach hat eine Lösung der Frage, die zwar nur die neue Fassung eines alten Gedankens ist, aber inmitten des deutschen Idealismus an das Ei des Columbus erinnert. Gewiss, die Glückseligkeit ist das Princip der Moral; aber nicht die in eine und dieselbe Person zusammengezogene, sondern die auf verschiedene Personen vertheilte, Ich und Du umfassende, also nicht die einseitige, sondern die zwei- oder allseitige [50]). Es ist in allewege unmöglich, die Moral aus dem Ich allein, oder aus der blossen Vernunft eines nur sich selbst denkenden Wesens abzuleiten, abgesehen von einem mir gegenüberstehenden, ausser meinem Willen und Verstand existirenden, nicht gedachten, sondern durch die Sinne gegebenen Du. Alle Ethik ist Autonomie und Heteronomie zugleich: „Ich will,“ sagt der eigene Glückseligkeitstrieb, „Du sollst,“ der des anderen. Alle Ethik fordert Uneigennützigkeit; aber sie sollte endlich einmal einsehen, dass hinter dieser von mir geforderten Uneigennützigkeit nur der wohlbegründete Egoismus des Anderen steckt: denn alle ethischen Vorschriften, die mit meinem Egoismus im Widerspruch stehen und daher nicht aus ihm erklärbar sind, stehen im schönsten Einklang mit dem Egoismus der Anderen [51]).

Hier findet sich nun in Feuerbach's Darstellung unverkennbar eine Lücke. Es fehlt der ausdrückliche Hinweis darauf, dass dieser Gegensatz von Ich und Du, welcher als die treibende Kraft der ethischen Entwicklung bezeichnet wird, nicht der Gegensatz zweier Individuen, sondern in Wahrheit der Gegensatz des Individuums und der Gesellschaft ist. Der ausdrückliche Hinweis: denn im Sinne und Geiste Feuerbach's ist diese Ergänzung gewiss, wie namentlich die folgenden Erörterungen über das Gewissen zeigen. Aber erst Knapp's System der Rechtsphilosophie hat diese Ergänzung gebracht und damit die geistige Gemeinschaft zwischen dem deutschen und dem westlichen Positivismus vollendet. Die Vorstellung des Gattungsinteresses wird von ihm mit allem Nachdruck als der logische Ausgangspunkt im sittlichen Processe bezeichnet; durch sie empfangen die Denkprocesse die der Sittlichkeit specifische

Eigenschaft, dass dem Subject die ganze übersehbare Menschheit nach Selbstinteresse dabei betheiligt erscheint. Die ganze übersehbare Menschheit. So weit aber, und je weiter diese Fähigkeit des menschlichen Geistes reicht, so weit und je weiter er die Interessen der Gattung begreifen und folglich die nothwendige Unterwerfung der Einzelnen danach ausrechnen kann: so weit reicht und steigt der Umfang und der intelligente Werth der Sittlichkeit. Die roheste Sittlichkeit ist diejenige, worin der engste, die feinste diejenige, worin der grösste Menschenkreis, d. h. die unbegrenzte Idee der Menschheit, als Ausfüllung des Begriffs der Gattung gilt. Da aber auch das höchste Interesse der Gattung nur in der höchsten Summe von Einzelinteressen besteht, so folgt daraus als Princip für die Sittlichkeit, dass sie das Einzelinteresse, wenn es mit dem Gattungsinteresse collidirt, zwar zum Opfer verlangt, aber mit sich selbst in Widerspruch tritt, wenn sie das Einzelinteresse überflüssig beschränkt, indem sie dadurch das Gattungsinteresse verletzt, statt wahrt[52]).

Von hier aus ergibt sich für Feuerbach wie für Knapp eine Einsicht von entscheidender Bedeutung: dass die Ethik unter keinen Umständen vom Glückseligkeitsprincip abstrahiren darf. Verwirft sie auch die eigene, muss sie doch die fremde Glückseligkeit anerkennen, widrigenfalls fällt der Grund und Gegenstand der Pflichten gegen Andere, fällt selbst die Basis der Ethik weg; denn wo kein Unterschied ist zwischen Glück und Unglück, Wohl und Wehe, da ist auch kein Unterschied zwischen Gut und Böse.

Der Kant'sche Satz, es seien zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute oder Böse derselben, oder unser Wohl und Wehe in Betracht ziehen, ist wohl richtig; aber aus der blossen Beziehung eines Wesens auf sich selbst würde dieser Unterschied überhaupt nicht erwachsen; er ist nur möglich bei dem doppelseitigen Charakter jeder Handlung und unter Rücksicht auf die Person des Leidenden und ihren Empfindungszustand. Denn dasselbe, was in Bezug auf diesen ein Wohl oder Wehe, ist in Bezug auf mich, den Thäter, ein Gutes oder Böses. Darum ist die Stimme des Gefühls der erste kategorische Imperativ. Für die blosse

reine, von allen Gefühlen abgesonderte Vernunft gibt es weder Gutes noch Böses; nur auf Grund der Gefühle und zum Besten derselben macht und beobachtet die Vernunft diese Unterschiede [53]).

Diese Auffassung, weit entfernt der Schopenhauer'schen zu widersprechen, stellt vielmehr, wie Feuerbach selbst gezeigt hat, nur die letzte, durch den Pessimismus verdunkelte Consequenz derselben dar. Die Bedeutung des Mitleids für die Begründung der ethischen Beurtheilung hat Feuerbach vollauf anerkannt [54]): ein Gleichheitsgefühl, auf der blossen Vorstellung beruhend, dass der Andere Mensch ist, wie ich, ist viel zu unbestimmt; man fühlt nur wirklich, was man selbst erfahren oder als eine mögliche Erfahrung sich vorstellt; darum ist nur das auf gleiche Unglücksfähigkeit gestützte Gleichheitsgefühl die Quelle thätigen Mitgefühls. Aber dies Princip der Ethik Schopenhauer's ist nur möglich unter der Voraussetzung des in Allen gleichmässig vorhandenen und von Jedem zu respectirenden Glückseligkeitstriebes. Wer allen Eigenwillen aufhebt, hebt damit auch das Mitleid auf. Für wen die Glückseligkeit nur Selbstsucht oder nur Schein und Tand ist, für den ist auch die Unglückseligkeit, die Mitleidswürdigkeit, keine Wahrheit. Alle Sympathie mit dem Leidenden kann immer nur aus Antipathie gegen das Leiden, aus dem Nicht-Leiden-, dem Glücklichsein-Wollen entspringen; Mitleid ist nur der mit den Verletzungen des fremden Glückseligkeitstriebes mitverletzte, mitleidende, eigene Glückseligkeitstrieb [54]). Die eigene Glückseligkeit ist daher zwar nicht Zweck und Ziel der Moral, aber ihre Grundlage und Voraussetzung; wer sie hinauswirft, öffnet diabolischer Willkür die Thüre, denn nur aus der Erfahrung meines eigenen Glückseligkeitstriebes weiss ich, was gut und böse ist. Damit ist zugleich Feuerbach's Urtheil über die Steigerung des Mitleids zur Askese gegeben. Zunächst hebt dieselbe offenbar die Sittlichkeit im gewöhnlichen Sinne auf. Denn wenn die Glückseligkeit kein Princip der Moral oder gar ein Unsittliches ist, warum soll die Verneinung desselben in mir eine Tugend sein, während meine Aufopferung für Andere doch eine Bejahung desselben unsittlichen Princips ist. Heisst das nicht aus Sittlichkeit für die Unsittlichkeit sterben? und

liegt nicht die Wurzel der Askese selbst, mit allen Qualen, welche sie dem Träger auferlegt, im Glückseligkeitstriebe, nur in einem durch falsche Vorstellungen vom Weltzusammenhang missleiteten? Bei der von den christlichen Heiligen erhofften himmlischen Seligkeit liegt dies ohnehin auf der Hand; aber auch das Nirwana des Buddhisten und Pessimisten ist, wenn schon kein Eudämonismus im gewöhnlichen Sinne, doch für den noch Leidenden ersehnte Wunscherfüllung, tröstende Arznei gegen die Leiden einer neuen Geburt — also unstreitig auch Erfindung des Glückseligkeitstriebes [55]).

§. 3. Das Sittliche als Norm: Ursprung des Pflichtbegriffes.

Von der gewonnenen fundamentalen Einsicht aus lässt sich nun erst das Verständniss für das Werden und Wachsen des Sittlichen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft erzielen.

Auch hier wieder bethätigt Feuerbach seinen wunderbaren Blick für das Reale, durch ein Uebermaass künstlicher Abstraction fast aus dem Gesichtskreise der Philosophie Geschwundene, wenn er darauf hinweist, dass jener Unterschied zwischen Ich und Du, auf welchem unser Selbstbewusstsein und die ganze Moral beruht, im letzten Grunde der Gegensatz von Mann und Weib sei, so dass sich das Geschlechts- und Familienverhältniss eigentlich als das moralische Grundverhältniss darstellt. Jene Gegenseitigkeit des Glückseligkeitstriebes erscheint hier in der innersten Natur des Menschentums begründet: im Geschlechtsgegensatze zeigt sich ein Glückseligkeitstrieb, den man nicht an sich selbst befriedigen kann, ohne zugleich, nolens volens, den Glückseligkeitstrieb des anderen Individuums zu befriedigen; in Folge dieses dualistischen Glückseligkeitstriebes aber wird das Dasein des egoistischen Menschen von Hause aus an das Dasein anderer Menschen, wenn auch nur seiner Eltern, Brüder, Schwestern, seiner Familie, gebunden; ganz unabhängig von seinem guten Willen muss er schon vom Mutterleibe an die Güter des Lebens mit seinem Nächsten

theilen, mit den Elementen des Lebens auch die Elemente der Moral einsaugen, als da sind Gefühl der Zusammengehörigkeit, Verträglichkeit, Beschränkung der unumschränkten Alleinherrschaft des eigenen Glückseligkeitstriebes. Und wo alle diese unwillkürlichen, physisch-moralischen Einflüsse an dem Starrsinne des Egoismus scheitern, da werden ihn die Püffe seiner Brüder und die Kniffe seiner Schwestern belehren, dass auch der Glückseligkeitstrieb der Anderen ein berechtigter ist, ja ihn vielleicht sogar zu der Ueberzeugung bringen, dass mit der Glückseligkeit der Seinigen seine eigene auf's innigste verwachsen ist[56]).

Aber nicht nur die Pflichten gegen Andere werden durch diese wechselseitige Reibung der an sich unbeschränkten Selbstliebe des Menschen aufgedrängt, auch die Pflichten gegen sich selbst, welche offenbar nur die eigene Wohlfahrt zum Grund und Gegenstand haben, empfangen von da eine ansehnliche Bereicherung und Verstärkung. Auch sie werden dem Menschen vielfach nur von der Macht, von der Autorität der Anderen auferlegt, welche den Werth solcher Eigenschaften erkannt haben, oder selbst Träger derselben sind. Die Pflichten gegen sich selbst sind nichts Anderes, als aus dem Glückseligkeitstrieb entsprungene, aus der Erfahrung von ihrer Uebereinstimmung mit dem Wohl und Wesen des Menschen geschöpfte, von glücklichen, normalen, gesunden Menschen abgezogene, für Andere und für sie selbst im Fall der Erkrankung als Muster hingestellte, Verhaltungsmaassregeln zur Erhaltung oder Erwerbung leiblicher und geistiger Gesundheit. Ihr imperativischer Charakter ergibt sich aus der unendlichen Verschiedenheit der menschlichen Individualitäten und Anlagen. Es gibt keine Pflicht und keine Tugend, die nicht aus einem Triebe der menschlichen Natur, und folglich, da jeder Trieb ein Glückseligkeitstrieb, aus diesem hervorgegangen wäre; es kann dem Menschen nur das zur Pflicht gemacht werden, was mindestens irgend ein anderer Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung oder Natur thut[57]).

Wozu sich der Mensch getrieben fühlte, was er als Nothwendigkeit seiner Natur, als Forderung menschlichen Zusammenlebens erkannte, das hat er zur Pflicht auch für Andere erhoben.

Aber was für diesen eine Sache ist, die sich von selbst versteht, die ihn gar keine Anstrengung und Opfer kostet, die eins ist mit seiner individuellen Organisation, das ist für jene eine Forderung, die er nicht erfüllt, oder nur mit der grössten Anstrengung und Peinlichkeit, folglich nur mit knapper Noth [58]. Viele müssen sich auch an das Gute, das Gesunde, erst mit Mühe gewöhnen. Es ist unleugbare Erfahrung, dass der Mensch auch das Ueble, also dem Glückseligkeitstriebe Widersprechende, wollen kann und wirklich will, weil eben der Glückseligkeitstrieb kein einfacher und besonderer Trieb, sondern vielmehr jeder Trieb Glückseligkeitstrieb ist und daher das Uebel, wozu er sich entschliesst, im Vergleich zu dem anderen Uebel, welches er dadurch vermeiden oder beseitigen will, als ein Gut erscheint. Aber auch das sittlichste Thun wird selten einen gewissen Conflict mit dem Glückseligkeitstriebe vermeiden können. Oder heisst es nicht im Widerspruche mit dem Glückseligkeitstrieb handeln, wenn man die Nebensachen der Hauptsache, die Arten der Gattung, die niederen Güter höheren, Entbehrliches, wenn auch noch so Liebes und Gutes, noch so schmerzlich Entbehrtes, dem Unentbehrlichen, dem Nothwendigen opfert? Aber seit Menschen leben, ist der Epikureismus des Genusses durch den Stoicismus der Arbeit und Entsagung vermittelt, welcher, um seinen Hauptwunsch zu erreichen, alle anderen Wünsche fahren lassen muss, so angenehm es auch wäre, wenn man in ihrer Gesellschaft an's Ziel gelangen könnte [59].

Diese Thatsache lässt die Unterscheidung zwischen Neigung und Pflicht als eine wohlbegründete und für die Ethik nothwendige erscheinen. Daraus, dass alle Pflicht im letzten Grunde auf dem Glückseligkeitstriebe beruht, folgt nicht, dass alles Pflichtmässige unmittelbar und für Jeden Gegenstand der Neigung ist. Und daraus wiederum, dass Neigung und Pflicht bisweilen im Gegensatze stehen, folgt wieder nicht, wie die Rigoristen wollen, dass beide Todfeinde sein und bleiben müssen. Alle Ethik, alle sittliche Erziehung, ist vielmehr mit Ueberwindung und Ausgleichung dieses Gegensatzes beschäftigt, der in der That in der Entwicklung jedes Menschen ein fliessender ist. Was heute nur mit Widerstreben übernommen wird, das geschieht später mit grösster Leichtigkeit und Freudigkeit: es

wird erkannt, dass die Zwangsjacke der Pflicht nur in Uebereinstimmung mit dem eigenen, nur noch missverstandenen und unerkannten, Glückseligkeitstriebe angelegt wurde; ja, wo die Pflicht zum Opfer wird, da gestaltet sie sich zu tragischer, schmerzlich empfundener, aber gleichwohl ohne Widerstreben übernommener Nothwendigkeit, einem Ausflusse nicht des eigenen, sondern des mit Liebe angeeigneten Glückseligkeitstriebes der Anderen, deren Glück der Selbstaufopferer wenigstens in der Vorstellung und Hoffnung mitgeniesst[60]. Es sind Handlungen der Begeisterung, des Affects, Ausdruck des ganzen auf's Höchste gespannten Wesens eines Menschen: hervorgehend aus kritischen Fällen, wo der Mensch Alles verliert, wenn er nicht Alles wagt, wo die Handlung vielleicht physische, die Unterlassung sicher moralische Selbstvernichtung ist[61].

§. 4. Das Gewissen[62].

Im Lichte dieser Betrachtungen verlieren denn auch die unter der Gesammtbezeichnung des Gewissens zusammengefassten Erscheinungen jenen mystischen Zug, womit namentlich Kant dies „Mittelding zwischen Gott und Mensch" ausgestattet hatte[63]. Auch hier gilt das Wort „Homo homini Deus", welches man als den Schlüssel zur ganzen Philosophie Feuerbach's bezeichnen kann. Auch hier ist die Wiederanknüpfung an den besonnenen Geist des älteren Empirismus, speciell an Adam Smith, unverkennbar. „Das Ich ausser mir, das sinnliche Du, ist der Ursprung des übersinnlichen Gewissens in mir. Die Stimme des Gewissens ist ein Echo von dem Racheruf des Verletzten". Ich mache mir nur darüber Vorwürfe, worüber der Andere, sei es mit Worten sei es mit der Faust, mir Vorwürfe macht oder machen würde, wenn er es wüsste, oder selbst der Gegenstand der vorwurfsvollen Handlung wäre. Mein Gewissen ist also nichts Anderes, als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich, nichts Anderes, als der Stellvertreter der Glückseligkeit des Andern auf Grund und Geheiss des eigenen Glückseligkeitstriebes[64]. Beide Factoren hängen auf's Engste zusammen. Wer nie eine Strafe gesehen oder gefühlt, nie einen

Vorwurf von Anderen gehört, oder auch selbst nie einem Andern einen Vorwurf gemacht hätte, würde auch nun und nimmermehr sich selbst worüber Vorwürfe machen können. Darum ist das Gewissen des Einzelnen ein Product der menschlichen Entwicklung; mitten in dieselbe hineingestellt und mit ihr sich verändernd.

Aber nicht bloss von aussen kommt das Gewissen an den Menschen heran; denn wie könnte er das Strafurtheil der Anderen über sich selbst fällen, wenn er sich nicht als strafwürdig erkennen, also nicht ein von dem Urtheil der Anderen unabhängiges eingeborenes Maass des Rechten und Unrechten in sich hätte? Ein solches Unterscheidungsmaass zwischen Recht und Unrecht, Dürfen und Nicht-Dürfen, besitzt der Mensch wirklich — in seinem Egoismus. Der Wille, selbst des Verbrechers, dass sein Leben und Eigentum heilig sei, im Gegensatz zu seinem eigenen Verfahren gegen den Anderen, ist der innere Grund des Gewissens, des Bewusstseins von Recht und Unrecht. Auch hier also bietet sich uns nur von der Seite des verpönten Glückseligkeitstriebes die Möglichkeit einer Erklärung der ethischen Phänomene [65]). Nur weil Jeder aus eigener Empfindung weiss, was Schmerz ist, kann er sich über die Andern zugefügten Schmerzen ein Gewissen machen.

Das gilt auch da, wo uns das Gewissen Vorwürfe macht über Handlungen oder Unterlassungen, welche uns selbst betreffen. Hier erscheint das Gewissen gleichsam als der zürnende Geist oder Schatten eines Triebes, den ein anderer, stärkerer Trieb gewaltsam um's Leben bringen will [66]).

Der sittliche Wille ist also der Wille, der kein Uebel thun will, weil er kein Uebel leiden will; das moralische Gesetz und Gewissen ist der Glückseligkeitstrieb.

§. 5. Freiheit und Verantwortlichkeit.

In der Freiheitsfrage steht Feuerbach völlig auf dem durch Schopenhauer und Herbart, Beneke geschaffenen Standpunkte, jedoch unter energischer Ablehnung der von ersterem zu Gunsten der „intelligiblen“ Freiheit bei der Metaphysik gemachten An-

leihe [67]). Auch ihm ist die Freiheit des „Alleswollenkönnens“ eine phantastische Chimäre, eine Windbeutelei [68]); auch ihm setzt das Wollen ein Sein voraus [69]). Auch ihm ist das wirkliche Gefühl der Freiheit, wie es das Selbstbewusstsein enthält, nichts anderes als die Begleiterin jeder Entscheidung, die ohne äusseren Zwang aus den vorherrschenden Neigungen und dem individuellen Eigenschaften eines Menschen (freilich mit innerer Nothwendigkeit) hervorgeht [70]). Im Gegensatze jedoch zu jener schroffen Theorie absoluter Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, welche Schopenhauer verkündet hatte, hält Feuerbach an der Veränderlichkeit des Menschen fest, und bildet die Theorie Beneke's von dem wenigstens relativen Einflusse des Selbstbewusstseins auf die Bildungsverhältnisse des moralischen Charakters noch weiter aus. Der Wille ist ihm zwar kein Hexenmeister, kein zu jeder Zeit und an jedem Orte zu jeder beliebigen Leistung bereites Vermögen; aber was er jetzt und hier nicht vermag, vermag er vielleicht anderwärts und zu anderer Zeit. Im vollsten Gegensatze zu Kant, der die Freiheit nur als Zustand eines ausserhalb der Zeitreihe stehenden Wesens hatte gelten lassen wollen, hebt Feuerbach gerade die unermessliche Bedeutung der Zeit für die reale sittliche Entwicklung des Menschen hervor. Die Freiheit (d. h. eben die sittliche, nicht die phantastische supra-naturalistische) ist eine Tochter der Zeit. Es ist wahr, was Kant sagt: „Was vergangen ist, ist nicht mehr in unserer Gewalt“; aber es fehlt der wichtige Nachsatz, dass, was vergangen ist, auch uns nicht mehr in der Gewalt hat. Und wenn wiederum Kant die Freiheit definirt hatte als das Vermögen unbedingt und von selbst einen Zustand anzufangen, so ist es vielleicht richtiger zu sagen, die Freiheit bestehe vielmehr in erster Linie darin, enden zu können [71]). Frei ist der Mensch nicht dadurch, dass er die Zeit verneint, sondern recht benutzt und anwendet.

Jeder neue Lebensabschnitt bringt auch neuen Stoff und neuen Willen. Was der Mensch früher als seinen letzten Willen für alle Zeit ansah, erkennt er jetzt nur als den Willen einer bestimmten Zeit [72]). Wenn eine Handlung noch so sehr subjectiv und objectiv nothwendig war, so erscheint sie doch, nachdem sie vollbracht und die dringenden Beweggründe zu ihr

vielleicht schon aus dem Bewusstsein verschwunden sind, als zufällig; und sie ist es auch, nemlich angesehen in Beziehung auf das noch übrige, nicht in dieser Handlung und dem ihr zu Grunde liegenden Trieb erschöpfte, Wesen des Menschen überhaupt. Dies ist in jedem Einzelnen vorhanden in den Gefühlen von Liebe und Verehrung zu Anderen wegen ihrer hervorragenden Eigenschaften, in Erkenntniss der eigenen Schwächen: als Gewissen. Das Gewissen ist nicht bloss Protokoll unserer Thaten, sondern auch eine treibende und führende Macht. Es lehrt uns, dass in Beziehung auf jenes allgemeine menschliche Wesen eine bestimmte Handlung keineswegs nothwendig war. Nicht der Mensch als solcher musste so handeln; andere, entwickeltere Menschen würden besser gehandelt haben; ja vielleicht dieser individuell bestimmte Mensch selbst, wenn andere Seiten seines Wesens hätten zu Wort kommen können [73]). Denn die menschliche Organisation ist reich und vielseitig; kein Mensch ist so unabänderlich zu einem bestimmten Thun determinirt, wie der unterstützungslose Stein zum Fallen. Auch die Oberherrschaft eines bestimmten Triebes, einer bestimmten Willensrichtung, vernichtet die übrigen keineswegs: und das Gewissen ist eben diese Protestation, die vorwurfsvolle Einrede eines unterdrückten Triebes gegen seine Unterdrückung. Es war Schopenhauer's Grundfehler gewesen, den im Menschen steckenden Willenskern zu etwas Einfachem zu machen, während derselbe doch nur die gedachte Einheit seiner Triebe darstellt. Jeder Trieb will Befriedigung, jeder enthält Imperative des Handelns: eben darum lässt sich auch der eine gegen den anderen benutzen und dadurch Wirkungen erzielen, die in einem einfacher organisirten Wesen undenkbar wären. Darum bedarf es oft nur eines äusserlichen Anstosses, eines erschütternden Ereignisses, vielleicht nur einer Ortsveränderung, um diese Gewissensvorwürfe zu revolutionären Thaten zu machen, und diese bisher wirklich oder nur scheinbar unterdrückten Triebe und Eigenschaften zur grösssten Ueberraschung und Beschämung eines bornirten und pedantischen Determinismus in Freiheit und Thätigkeit zu setzen [74]).

Es fehlt also, wer dem Menschen zu enge Grenzen setzt; ebenso aber auch, wer sie zu weit, d. h. bis in's Unendliche,

Phantastische hinausschieben will. Denn die Entwicklungs- und Veränderungs-Fähigkeit des Menschen hält sich durchaus innerhalb der unübersteiglichen Grenzen, die sein bestimmtes Wesen ausmachen[75]). Hieraus ergibt sich die tiefgreifende Einsicht, dass der Punkt, wo bei der sittlichen Beurtheilung eines Menschen von Schuld und Verdienst im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann, d. h. wo seine Verantwortlichkeit beginnt und endet, allgemein gar nicht zu bestimmen und im einzelnen Falle sehr schwer zu finden ist; dass es aber ein völliger Irrtum wäre, wollte man meinen, dass mit diesen Zugeständnissen an den Determinismus die Beurtheilung menschlicher Handlungen und die daraus sich ergebenden Anforderungen an die Menschen beseitigt würden. Denn diese Nothwendigkeit ändert nichts an der Beurtheilung oder Verurtheilung. Gegen sie sträubt sich der verletzte Glückseligkeitstrieb, der Wunsch des Freiseins vom Uebel. Was ihn verletzt, das soll nicht sein. Aber dies Sollen ist nichts anderes, als ein in gebieterischer Form ausgedrückter Wunsch, den wir, wenn er anerkannt, verbürgt, geheiligt ist, Gesetz nennen. Jetzt zeigt sich, in welchem Sinne das Axiom Kant's, dass das Gesetz die Bürgschaft unserer Freiheit sei, allein begründet ist. Was sein soll, das wird eben damit als seinkönnend gedacht; was ich wünsche, stelle ich mir unmittelbar zugleich als ein Mögliches vor. Um den Zusammenhang einer Handlung mit ihren Bedingungen kümmert sich der Mensch als beurtheilender, also gesetzgebender, nicht[76]). Der Glückseligkeitstrieb macht keinen Unterschied zwischen Willkürlichem und Unwillkürlichem, Verantwortlichem und Unverantwortlichem. Nachdem eine unheilvolle oder sträfliche Handlung geschehen ist, erwacht stets der Wunsch, dass sie nicht geschehen sein möchte, und folglich der Gedanke oder Glaube an die Möglichkeit ihres Gegentheils. Und dieses Grundgesetz der menschlichen Selbstliebe gilt nicht nur dem Menschen, sondern auch der Natur gegenüber, gegen alle Dinge und Wesen, die dem Menschen Schmerzen, Schaden und Uebel verursachen, lediglich in Folge des kategorischen Imperativs des Glückseligkeitstriebes[77]).

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich, dass dasjenige, was Kant den intelligiblen Charakter oder Willen im Unterschied

vom empirischen nannte, und was die Hegel'sche Philosophie als den allgemeinen Willen oder Menschen im Unterschiede vom individuellen bezeichnete, eine Unterscheidung ist, welche weit über die particuläre Auffassung dieser Systeme hinausragt und selbst der Imputationstheorie des gemeinen Mannes zu Grunde liegt. Es ist die Vorstellung der Gleichheit des Wesens oder der Natur des Menschen, trotz ihrer individuellen Verschiedenheit. Das Sollen setzt ein Sein voraus: das Sollen ist ein mit der Gattung identificirtes, zur allgemeinen Sache gemachtes, auf Andere vertheiltes, für den Einen mögliches, für den Anderen wirkliches Sein[78]). Eben daraus ergibt sich die durchgreifende Regel, dass man gegen sich selbst nicht genug idealistisch verfahren, d. h. sich nie genug der Rückwirkung erinnern kann, die uns in Bezug auf unser eigenes Wesen möglich ist; aber über Andere — Fälle die höchst schwierig zu constatiren sind ausgenommen — nicht genug materialistisch, d. h. unter der Voraussetzung der auf ihren Willen und Charakter wirkenden Umstände, urtheilen kann[79]).

§. 6. Das Wesen der Religion.

Will man Feuerbach's Anschauung vom Wesen der Religion[80]) im Zusammenhang der deutschen Speculation richtig würdigen, so muss man auf Schleiermacher und die „Reden über die Religion“ zurückgehen. Religion ist weder bloss sinnlich eingekleideter Gedanke und Begriff, aus welchem die Philosophie die Erkenntniss eines metaphysischen Gegenstandes herauszuschälen hätte, noch bloss moralisches Exempel. Sie wird nur verstanden durch Erforschung des psychologischen Vorganges, durch welchen aus den gegebenen Elementen der Natur und dem Wesen des Menschen die Erscheinungen des religiösen Bewusstseins sich erheben. Darin ist Feuerbach einig mit dem romantischen Theologen. Er ist auch einig mit ihm in der Ueberzeugung, dass alle psychologische Analyse der Religion ihres Zieles verfehlen müsse, welche die edleren Elemente der menschlichen Natur aus ihrem Ursprunge ausschliesst und in ihr nur ein Erzeugniss menschlicher Furcht und menschlichen Wahnes erblicken wollte[81]). Sie ist Er-

zeugniss des ganzen Menschen, in das jederzeit auch das Beste geflossen ist, was seinem Denken und Wollen zugänglich war; sie kann daher auch nur aus dem vollen und ganzen Menschen heraus verstanden werden.

Der Begriff der Abhängigkeit des Menschen vom Universum oder von der Natur [82]) ist für beide Denker der Grundbegriff für das Verständniss der Religion. Schleiermacher hatte diese Abhängigkeit nur zu einer unklaren Gefühlsschwärmerei, zu einem blossen Element der Stimmung gemacht und sich dadurch in die Unmöglichkeit versetzt, die Religion als concrete geschichtliche Erscheinung zu begreifen. Dagegen gewinnt dieser Begriff unter Feuerbach's Händen erst sein volles Leben und seine ganze verdeutlichende Wirksamkeit. Sich abhängig fühlen heisst nicht bloss im Grenzenlosen sich wiederfinden, in sanften Träumen eines unendlichen Zusammenhangs sich wiegen, entzückt dem Gesang der Sphären lauschen: es drückt eine harte gewaltige Thatsache aus, die zu tiefst in unser Wohl und Wehe einschneidet, den Gegensatz zwischen Wollen und Können, Wünschen und Erreichen. Die Aufhebung dieses Widerspruches ist der Zweck der Religion; die Wesen aber, worin er wirklich aufgehoben ist, worin das unseren Wünschen und Vorstellungen nach Mögliche, unseren Kräften nach aber Unmögliche, wirklich ist, das sind die Götter [83]). Sie sind die Kinder des Wunsches: Phantasiegeschöpfe, aber Phantasiegeschöpfe, die mit dem Abhängigkeitsgefühl, mit dem Glückseligkeitstrieb, in der engsten Verbindung stehen. Ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion, keine Götter. So verschieden aber die Wünsche, so verschieden die Götter; und die Wünsche selbst so verschieden, als es die Menschen sind. Wer nicht weise und verständig sein will, der hat auch keine Göttin der Weisheit zum Gegenstand seiner Religion; wer nicht selbst vollkommen zu sein wünscht, der glaubt auch nicht an ein vollkommenes Wesen [84]). Die Götter jedes Volkes, wenigstens jedes Volkes, das eine Geschichte hat, d. h. den Trieb sich zu vervollkommnen, sich ein angemessenes Dasein zu verschaffen, sind daher nichts anderes als seine Ideale [85]): das Collectaneenbuch seiner höchsten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch,

worin es die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen einträgt. Gott ist der Spiegel des Menschen; das Geheimniss der Theologie die Anthropologie [86]).

Alle sogenannte Offenbarung ist eine Offenbarung der Natur des Menschen. Sie entspringt ja nicht aus Gott als Gott, sondern aus dem von der menschlichen Vernunft und Fassungskraft bestimmten Gott, d. h. aus der Gattung für das Individuum. In der Offenbarung wird dem Menschen seine verborgene Natur aufgeschlossen und zum Gegenstande. Der Mensch veranschaulicht unwillkürlich durch die Einbildungskraft sein inneres Wesen: er stellt es ausser sich dar: dieses Wesen als Gesetz seines Denkens und Handelns ist Gott [87]). Das geheime Wesen der Religion ist diese Einheit des göttlichen Wesens mit dem menschlichen; die Form der Religion oder das bewusste Wesen derselben aber der Unterschied. Gott ist das menschliche Wesen, er wird aber gewusst als ein anderes Wesen [88]).

Aller geschichtliche Fortschritt in den Religionen besteht deswegen darin, dass das, was der früheren Religion für etwas Objectives, als Gott galt, jetzt als etwas Subjectives, als Menschliches, erkannt wird. Die frühere Religion ist der späteren Götzendienst: der Mensch hat sein eigenes Wesen angebetet, aber den Gegenstand nicht als solches erkannt; die spätere Religion thut diesen Schritt, nimmt jedoch sich selbst von dem allgemeinen Wesen der Religion aus. Nur der Denker, dem die Religion selbst Gegenstand ist, thut diesen letzten Schritt und zeigt, dass der vermeintliche Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein illusorischer, d. h. nichts anderes ist als der Gegensatz zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Individuum [89]).

§. 7. Die ethische Function der Religion.

Auf Grund dieser Einsicht in das Wesen der Religion überhaupt lässt sich nun auch das Verhältniss zwischen ihr und dem sittlichen Leben würdigen. Je nachdem wir dabei frühere Phasen der menschlichen Cultur, oder die Erfordernisse der Gegenwart ins Auge fassen, wird diese Beurtheilung verschieden ausfallen.

Zunächst würde man ebenso vollständig fehlgehen, wenn man in den Religionen bloss ein Mittel zur Beförderung der Moralität (Kant), als überwiegend nur die moralische Ausartung (Hume) erblicken wollte. Man muss das Emotionale und das Ideale in der Religion gleichmässig in Betracht ziehen. Wenn sich die Religion auf dem Grunde der menschlichen Bedürfnisse, Wünsche und Ideale aufbaut, so dürfen wir von vornherein erwarten, in ihr das Unsinnige und Verkehrte ebenso zu finden als das Erhabenste und Höchste, dessen das menschliche Gemüth fähig ist. Die Religion ist das kindliche Wesen des Menschen: sie hat daher ihren Ursprung und ihre wahre Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menschheit. Das Kind, das nicht durch Selbstthätigkeit seine Wünsche erfüllen kann, wendet sich mit Bitten an die Wesen, von denen es sich abhängig fühlt. Ganz ebenso die Religion[90]). Sie hat ursprünglich den nemlichen Zweck, wie alle spätere Bildung oder Cultur. Es gilt beiden die Natur (die des Menschen mit einbegriffen) theoretisch zu einem verständlichen, praktisch zu einem willfährigen, den menschlichen Bedürfnissen entsprechenden Wesen zu machen, nur mit dem Unterschiede, dass die Cultur dies durch Mittel und zwar der Natur selbst abgelauschte Mittel, die Religion ohne Mittel, oder, was eins ist, durch die übernatürlichen Mittel des Gebetes, des Glaubens, der Sacramente, der Zauberei, bezweckt. Alles daher, was im Fortgang der Cultur Sache der Bildung, der Selbstthätigkeit, der Anthropologie wurde, Ethik, Jurisprudenz, Politik, Medicin, war anfänglich Sache der Religion oder Theologie. Unzählige Uebel, die sonst der Mensch durch religiöse Mittel beseitigen wollte, aber nicht beseitigen konnte, hat die menschliche Thätigkeit durch Anwendung natürlicher Mittel gehoben oder doch gemildert.

Freilich bleibt die Cultur stets hinter den Wünschen des Menschen und darum hinter den Verheissungen der Religion zurück, denn sie kann nicht die im Wesen begründeten Schranken des Menschen aufheben[91]); aber es wäre ganz und gar nicht in Feuerbach's Sinne, wollte man diesen Gedanken dahin ergänzen, dass wenigstens für einen Bruchtheil des Menschengeschlechts die Religion stets das Ausgleichsmittel zwischen

Idee und Wirklichkeit zu bleiben habe. Die fortgehende Culturarbeit unseres Geschlechtes wird diesen Schatten mehr und mehr verschwinden machen. Die Wünsche und Ideale des Menschen, welche keine eingebildeten phantastischen sind, erfüllen sich im Laufe der Zukunft; und darum dürfen wir, ja müssen wir an die Stelle der Gottheit, in welcher sich nur die luxuriösen, die unerfüllbaren Wünsche des Menschen verkörpern, die menschliche Gattung oder Natur, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle des Jenseits die geschichtliche Zukunft der Menschheit setzen. Wo noch eine Kluft zwischen dem gegebenen Zustande des Lebens und unsern berechtigten Wünschen vorhanden ist, da sollte daraus nur der Wille folgen, diese Uebel und Ungerechtigkeiten abzuändern, aber nicht der Glaube an ein Jenseits, der vielmehr die Hände in den Schooss legt und die Uebel bestehen lässt. Wenn wir ein besseres Leben nicht mehr glauben, sondern es wollen, aber nicht vereinzelt, sondern mit vereinigten Kräften wollen, so werden wir es auch zu schaffen im Stande sein[92]). Der wahre Grund des Jenseits ist nur unser Mangel an Selbstvertrauen und Selbstthätigkeit; die Vorsehung der Menschheit ist einzig die Cultur, die Bildung der Menschheit. Weisheit, Güte und Gerechtigkeit regeln nur da das menschliche Leben, wo der Mensch selbst weise, gut und gerecht wird.

Die Nutzanwendung dieser Gedanken auf das specielle Verhältniss zwischen Religion und Ethik liegt auf der Hand. Die religiöse Anschauung leitet heute noch die Moral von Gott ab, wie der antike Dichter seine Kunst von den Musen, der heidnische Feuerkünstler sie von Hephästos ableitete. Aber wie jetzt Dichter und Kunstschmiede ihr Handwerk verstehen, ohne einen besonderen Gott zu ihrem Schutzpatron zu haben, so werden auch einst die Menschen sich auf die Kunst verstehen, ohne Gott moralisch und selig zu werden. Und sowie es uns jetzt lächerlich und unbegreiflich ist, dass jene Gebote natürlichen Anstandes, von denen die alten Religionsbücher wimmeln, einst Gebote Gottes gewesen sein sollen, so wird es einst dem Menschen unbegreiflich vorkommen, dass sie die Gebote der Moral und der Menschenliebe, um sie auszuüben,

als Gebote eines Gottes denken mussten, der sie für das Halten derselben belohnt, für das Nichthalten bestraft [93]).

Darum wird eine kommende Zeit auch das alte Verhältniss zwischen Theismus und Atheismus gerade umkehren. Ihr wird der Theismus negativ und destructiv erscheinen: denn dieser Glaube an Gott, als die Bedingung alles Sittlichen, ist der Glaube an die Nichtigkeit des Sittlichen in sich selbst; der Atheismus dagegen als das Positive: denn er opfert das Gedanken- und Phantasiewesen Gottes dem wirklichen Leben und Wesen auf; er gibt Natur und Menschheit die Bedeutung, die Würde wieder, die der Theismus ihnen genommen [94]). Ganz hinfällig ist jene gebräuchliche Lamentation über den Atheismus, dass er ein wesentliches Bedürfniss des Menschen zerstöre oder verkenne, das Bedürfniss etwas über sich Seiendes anzunehmen und zu verehren; dass er eben deswegen den Menschen zu einem egoistischen und hochmüthigen Wesen mache. Indem der Atheismus das theologische „Ueber“ dem Menschen aufhebt, hebt er doch nicht auch das moralische und natürliche „Ueber“ auf. Das moralische „Ueber“ ist das Ideal, das sich jeder Mensch setzen muss, um etwas Tüchtiges zu werden; aber dieses Ideal ist und muss sein ein menschliches Ideal und Ziel [95]). In diesem Sinne muss sich daher jeder Mensch einen Gott, d. h. einen Endzweck setzen. Wer einen Endzweck, hat ein Gesetz über sich; er leitet sich nicht nur selbst, er wird geleitet. Wer keinen Endzweck, hat keine Heimat, kein Heiligtum. Wer einen in sich wahren und wesenhaften Zweck hat, hat eben damit Religion, wenn auch nicht im Sinne der Theologie, so doch im Sinne der Vernunft und Wahrheit — jene einzige wahre Religion, die an Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe, an Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich und seine Kraft setzt; den Glauben, dass das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen ausser oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt, dass der einzige Teufel des Menschen der Mensch, der rohe, abergläubische, selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist [96]).

ZWEITES BUCH.

FRANKREICH.

X. Capitel.

Der Spiritualismus.

1. Abschnitt.

Cousin.

§. 1. Restauration der Philosophie in Frankreich[1]).

Jeder neue Ansatz in der Entwicklung des philosophischen Geistes in Frankreich bedeutet einen mehr oder minder gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit. Als dem 17. Jahrhundert in der Philosophie des Descartes die wiedergewonnene Selbstgewissheit und Freiheit der Vernunft verkündet wurde, erschienen die Lehren der peripatetisch-scholastischen Philosophie dem Gründer des neuen Rationalismus so gering, so hinfällig, dass er an mehr als einer Stelle erklärt, keine von ihren Lösungen sich aneignen und nicht widerlegen zu können. Als ein Jahrhundert später die englische Litteratur von den Franzosen entdeckt und der Sensualismus Modephilosophie wird, hat es den Anschein als müssten vor den beiden grossen Namen Locke und Condillac alle philosophischen Gedanken der Jahrhunderte in die Nebel leeren Träumens sich auflösen. Als die Philosophie des 18. Jahrhunderts in den ungeheuersten Umwälzungen ihre Kraft erschöpft und Frankreich wieder Ruhe zur Speculation erhalten hatte, beginnt dieselbe Lehre, in der die entschwundene Generation das Geheimniss und die Kraft des menschlichen Fortschritts erblickt hatte, öde und seelenlos

zu erscheinen. Wie man im 18. Jahrhundert dem Cartesianismus und seiner theologischen Metaphysik mit Hülfe der englischen Philosophie sich zu entwinden bemüht war, so gräbt man im 19. Jahrhundert in der schottischen Schule des Commonsense und in dem speculativen deutschen Idealismus nach Schätzen, um die Armuth des Sensualismus mit neuem geistigem Gehalt zu bereichern und das auszugestalten, was bei Rousseau und Turgot, dem eigentlichen Geiste ihres Jahrhunderts entgegen, nur als vereinzelte Ahnungen zum Vorschein gekommen war.

Der erste und glücklichste dieser Schatzgräber ist Victor Cousin [2]). Jedenfalls der erste, bei dem diese Erneuerung des philosophischen Gedankens auch die Richtung auf ethische Fragen nimmt. Unbestritten gebührt ihm die Stelle an der Spitze der wissenschaftlichen Philosophie des restaurirten Frankreich [3]). An schöpferischer Kühnheit des Gedankens weit hinter dem Begründer des Cartesianismus, an nachwirkender Bedeutung der durch ihn eingeleiteten Verschmelzung zwischen französischer und fremder Geistescultur ebensoweit hinter Voltaire zurückstehend, sind Cousin und die durch ihn hervorgerufene Bewegung diesen beiden Vorgängern unstreitig durch die Weite ihres historischen Blickes und die unbefangene Würdigung gleichzeitiger und vergangener Erscheinungen überlegen. Mit ihm beginnt in Frankreich wieder ein wissenschaftlicher Schulbetrieb der Philosophie, die im 18. Jahrhundert ein Gegenstand der allgemeinen Litteratur, des Salongesprächs und des Geistreich-Thuns der vornehmen Welt geworden war. Die Reisen, welche Cousin nach Deutschland unternimmt, um mit den Wortführern der dortigen Philosophie persönliche Fühlung zu gewinnen, die, ich möchte sagen, rührende Hingebung, mit welcher er sich in die ungeniessbare lateinische Uebersetzung der Kritik der reinen Vernunft von Born einzuarbeiten sucht; die Ausdauer, mit welcher er zu dem lang vernachlässigten Studium Plato's und der Scholastik zurückkehrt: das bezeichnet in seiner Art einen ebenso merkwürdigen Abschnitt in der französischen Geistesentwicklung als Voltaire's Aufenthalt in England und seine Popularisirung von Newton's kosmischer Physik und Locke's Philosophie.

Die philosophirenden Schriftsteller des 18. Jahrhunderts hatten keine eigentlich historische Kenntniss von der Philosophie gehabt. Man kann wohl getrost sagen, dass Bayle im Grossen und Ganzen die Hauptquelle war, aus welcher sie ihr Wissen über ältere Philosophen schöpften. Das ward nun anders und es ist jedenfalls die bedeutendste Frucht des Hegelschen Einflusses auf Cousin, dass Geschichte der Philosophie zu einem Hauptbestandtheil des Unterrichts wurde und dass man zugleich die Quellen selbst zugänglich zu machen suchte. Eine unermessliche Erweiterung des Gesichtskreises der französischen Philosophie knüpft sich an seine Thätigkeit als Lehrer, Schriftsteller, Uebersetzer, Herausgeber.

Auch die Geschichte der Ethik hat durch ihn zum ersten Male in Frankreich eine wissenschaftliche Behandlung und Darstellung erfahren [4]), welche zwar noch nicht weiter zurückgriff als auf Hobbes und die von ihm ausgehenden Richtungen des 18. Jahrhunderts, aber doch den Weg gezeigt hat, welchen später die verdienstvollen Arbeiten von Jouffroy, Janet, Dénis, Barni, Franck u. A. einschlugen [5]). Für diese neuerweckten historischen Studien hat Cousin's Schule in Frankreich ebenso den Mittelpunkt gebildet, wie die Hegel's in Deutschland [6]); und der ungeheure Einfluss, den Cousin mehr denn 20 Jahre lang als Leiter des philosophischen Unterrichts an der Université de France geübt hat, übertrifft bei weitem die philosophische Dictatur Hegel's im preussischen Staate. Wie in Deutschland hat es auch in Frankreich nicht an Vorwürfen gegen diese Richtung gefehlt, der allerdings zum Theil die Philosophie in ihrer Geschichte aufgehen zu wollen schien, und es ist kein Zweifel, dass die Unruhe und schwer lastende Gelehrsamkeit dieser Versenkung in die Vergangenheit den systematischen Aufgaben manche treffliche Kraft entzogen hat [7]). Aber es heisst zu viel von Menschenwerk verlangen, wenn man einem Manne oder einer Schule zugleich Niederreissen und Aufbauen, zugleich liebevolle Vertiefung in den Geist vergangener Zeiten und die Kraft kühner Neuerung zumuthet. Cousin verurtheilen heisst darum nichts Anderes als jenen Geist historischer Betrachtung verdammen, durch welchen das 19. Jahrhundert die revolutionäre Kritik des 18. Jahrhunderts ergänzt, durch welchen insbeson-

dere Deutschland die geistigen Wohlthaten vergolten hat, welche es im Zeitalter der Aufklärung von seinen westlichen Nachbarn empfangen.

Der vielberufene Eklekticismus, den Cousin zu einer Art philosophischen Princips erhob [8]), ist bei Lichte besehen wohl nichts anderes, als Hegel's Methode in der Behandlung der Geschichte der Philosophie in's Französische übersetzt; aber der grossartige Gedanke, in den geschichtlichen Systemen nur die denknothwendigen Formen zu erblicken, in welchen sich kraft der inneren Logik der geistigen Entwicklung das Weltproblem dem erkennenden Geiste darstellt, hat bei Cousin die scharfe Fassung der einzelnen Standpunkte und den festen Hintergrund einer reich gegliederten Begriffswelt eingebüsst. An seine Stelle tritt die Zurückführung aller Formen des philosophischen Gedankens auf die Systeme des Sensualismus, Idealismus, Skepticismus und Mysticismus, ein halb kritisches halb historisches Verfahren, welches die früheren Systeme angeblich zwar an dem vollen Inbegriff der von ihnen nur einseitig aufgefassten Natur, thatsächlich aber an dem eigenen Standpunkt misst, und, weit entfernt sie in ihrer Totalität zu begreifen und gelten zu lassen, mit kleinen Scheidekünsten zu bestimmen sucht, was an jeglichem wahr und was falsch sei. Das hatte gewiss seinen praktischen Werth im Gegensatz zu dem jähen Abreissen der philosophischen Tradition [9]), wie es in Frankreich erst durch Descartes, dann durch die sensualistische Schule geübt worden war. Wenn nur mit jener äusseren Aufnahme und Anerkennung mannigfacher Elemente der Vergangenheit auch die innere Verarbeitung und Durchbildung der Gedanken gleichen Schritt gehalten hätte! Dass dies nicht im wünschenswerthen Grade der Fall war, lässt sich nicht leugnen, trotz Allem, was man zu Gunsten Cousin's vorgebracht hat und wird sogleich bei Darstellung seiner ethischen Principienlehre zum Vorschein kommen.

Jener Standpunkt selbst, welcher den kritischen Maassstab für die Ausscheidung des Wahren und Falschen in früheren Systemen bieten sollte, ist bei Cousin nicht immer derselbe gewesen. Es gab eine Zeit (1833), wo er ausdrücklich die Schelling-Hegel'sche Identitätsphilosophie als die wahre, den

vollständigsten Ausdruck der gesammten Wirklichkeit, erklärte und in Frankreich selbst als Anhänger des idealistischen Pantheismus galt [10]); aber es ist durch ebenso unzweideutige Sätze aus seinem eigenen Munde über jeden Zweifel erhaben, dass in späterer Zeit an Stelle der Identitätsphilosophie ein christlicher Platonismus und ein theologisirender Cartesianismus getreten ist, welcher seinen engen Zusammenhang mit der französischen Philosophie des 17. Jahrhunderts keineswegs verbarg und unter dem „Spiritualismus" zu verstehen ist, welchem Cousin und seine Schule in späterer Zeit dem Begriffe des Eklekticismus zur Bezeichnung des Systems vorzuziehen. An platonisirenden Zügen ist die Weltanschauung Cousin's immer reich gewesen; aber mehr und mehr ging dieser Platonismus aus einer pantheistischen Fassung in eine theistische über, aus der speculativen in die populäre, aus der Metaphysik in den gesunden, jedoch gut christlich gedrillten Menschenverstand, ja, wenn wir einem Landsmann Cousin's folgen dürfen, aus der deutschen in die französische Gestalt [11]).

Nicht mit Unrecht hat man Cousin vorgeworfen [12]), aus dem Spiritualismus mehr und mehr eine Parteisache, eine Art philosophischer Kirchengemeinde gemacht und deren Credo mit ängstlicher Sorgfalt gehütet zu haben. Es erklärt sich dieser vorsichtige Dogmatismus aus der officiellen Stellung, welche Cousin seit der Julirevolution als Leiter der philosophischen Studien an der Université de France einnahm, und aus der eigentümlichen Organisation dieses Unterrichtswesens. Man muss sich gegenwärtig halten, dass der Lehrplan der französischen Mittelschulen philosophische Studien in einer Ausdehnung aufgewiesen hatte, die weit über das Bereich der sogenannten Propädeutik hinausging, dass bei der Centralisation des ganzen Systems die Pariser Universität die Ausbildung der Lehrer für die Mittelschulen, sowie die Abhaltung der Prüfungen monopolisirt hatte [13]). In einem ganz anderen Sinne als es jemals in Deutschland der Fall gewesen, wurde daher diese Universitätsphilosophie officielle Staatsphilosophie; als solche hatte sie natürlich gewisse Garantien zu bieten, dass ihre Lehren von dem Durchschnitt der geltenden Meinungen nicht allzuweit abwichen [14]). In Deutschland dagegen würde der Gedanke immer fremdartig

erschienen sein, den akademischen Vortrag der Philosophie durch die Bedürfnisse der Mittelschulen bestimmen zu lassen, und in Zusammenhang mit der bestehenden studentischen Freizügigkeit vermochte sich eine Fülle eigenartiger Meinungen und Individualitäten zu entwickeln, ungehindert durch officielle Rücksichten, solange nur eigentliches Aergerniss vermieden wurde. Ein Anderes darf nicht vergessen werden. Durch das subjective Glaubensprincip des Protestantismus war man in Deutschland an eine Freiheit in der Gestaltung der religiösen Meinungen des Einzelnen gewöhnt, welche der Philosophie ihre Stellung sehr erleichterte, den Franzosen aber immer auffällig erschienen ist[15]). Sehr natürlich. Den Katholiken steht das Dogma als objectiver Wahrheitsgehalt gegenüber: hier gibt es keine individuelle Freiheit, sondern nur die einfache Alternative „annehmen“ oder „verwerfen“, „Gläubiger“ oder „Häretiker“. Dass ein Lessing trotz seines Pantheismus sich als Christen bekennt, dass Schleiermacher dem Erzketzer Spinoza opfert und doch Theologe wird, dass Schelling und Hegel die Identität ihrer Speculation mit dem christlichen Dogma behaupten, scheint dem Franzosen ein offenkundiger Widerspruch; aber nicht wegen der grösseren Klarheit des französischen Geistes, sondern weil ihm die katholische Anschauung zur zweiten Natur geworden und weil ihm vermöge jener Richtung auf das Einfache, Schablonenhafte, deren Ausdruck nicht nur seine Philosophie, sondern auch seine Dramatik und seine politische Centralisation ist, das Gefühl für jenen Reichtum individueller Vermittlungen fehlt, woraus soviele der blendendsten Vorzüge mit manchen schwer zu heilenden Gebrechen des deutschen Geistes hervorgehen.

§. 2. Cousin's Kantianismus und die Revolution.

Noch entschiedener als auf anderen Gebieten muss von der Thätigkeit Cousin's in Bezug auf die Ethik gesagt werden, dass sie in Frankreich eine neue Bahn gebrochen habe. Die Ueberwindung des Condillac'schen Sensualismus in der Psychologie und Erkenntnisstheorie durch Anknüpfung an die schot-

tische Schule und vertieftes Studium der menschlichen Natur fand Cousin als fertige Arbeit vor. Die Thätigkeit von Royer-Collard und namentlich von Maine de Biran bezeichnet für diese Theile der Philosophie einen entscheidenden Einschnitt in der litterarischen Geschichte Frankreichs, und wie viel er diesen Männern verdanke, hat Cousin selbst mit warmer Bewunderung ausgesprochen [16]). Aber welche Tiefen auch der geheimnissvolle Bau der menschlichen Seele einem Beobachter von der Feinheit und Schärfe des Blickes wie Maine de Biran erschliessen mochte, die Ethik befand sich noch da, wo Diderot, Helvetius und Holbach sie gelassen hatten. Keiner jener Erneuerer des französischen Denkens hatte sich bisher mit ihren Aufgaben beschäftigt; ja selbst die theologische Schule, die Bonald, de Maistre, Lammenais u. A., hatte die Restauration der äusseren Autorität und die Begründung der kirchlichen Herrschaft für wichtiger gehalten, als die erneute Prüfung des inneren Gesetzes. Erst in viel spätere Zeit fallen die Versuche des Klerikalismus, die anfangs wie der böse Feind verpönte Philosophie seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen und die alten Lehren in ein neues Gewand zu kleiden [17]). Noch hatten sich jene Wiederanfänge von einer gewissen Engigkeit des Gesichtskreises nicht befreien können: Cousin war es, der nicht bloss die grösste geschichtliche Perspective eröffnete, sondern zugleich auch die Totalität des Systems, Metaphysik, Ethik, Aesthetik, neben Psychologie und Erkenntnisstheorie in's Auge fasste.

Wie Cousin's gesammte Philosophie, so ist auch seine Ethik durchaus auf historischem Boden erwachsen. Für Frankreich kann man eine solche Grundlegung neu nennen; die englisch-schottischen Denker waren längst gewohnt, ihre Theorien in engem geistigen Zusammenhang und kritischer Wechselwirkung mit ihren Vorgängern aufzubauen [18]). Cousin prüft die heteronome theologische Moral, den egoistischen wie den socialen Eudämonismus, die englisch-schottische Gefühlsmoral und den Rationalismus Kant's [19]). Unerbittlich zeigt er sich nur gegen den egoistischen Eudämonismus der Mandeville, Helvetius, Holbach u. s. w. Er stellt ihm eine Fülle von Argumenten entgegen, wirft ihm eine durchgehende Fälschung der ethischen Terminologie vor, da er sich zwar der herge-

brachten Begriffe, wie Pflicht, Tugend, Opfer, Reue, Verdienst bediene, mit diesen Begriffen aber, gemäss seiner Zurückführung des Sittlichen auf die Selbstliebe, einen ganz anderen Sinn verbinden müsse, als die gewöhnliche Denkweise [20]). Die Gefühlsmoral erscheint ihm nicht als falsch, aber als unvollständig. Mit Recht hebt er hervor, dass sie einer höheren Autorität, eines genaueren Maasstabes bedürfe und dass diesen nur die Vernunft gewähren könne. Aber er macht ihr auch dies zum Vorwurf, überhaupt das Gefühl als Grundlage der Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem angesehen zu haben. Dieser Unterschied sei ein intuitiver und ursprünglicher, als dessen Folge sich erst das Gefühl erhebe [21]). Dies ist jene oft dagewesene petitio principii, wo Rationalisten und Emotionalisten sich scheiden; und da die Forderung, welche Cousin dem Rationalismus zugibt, eine zu weitgehende oder ein Missverständniss ist, so ist dies zugleich der Punkt, der alle Schwächen seiner Kritik und seines eigenen Aufbaus verstehen lehrt. Für die hohe Bedeutung des moralischen Princips der allgemeinen Glückseligkeit und die enge Beziehung, in welcher dasselbe, richtig aufgefasst, zu der Kant'schen Regel (Tauglichkeit einer Maxime zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung) steht, besitzt Cousin noch durchaus kein Verständniss. Er erwähnt diese Theorie nur flüchtig [22]), und die Argumente, die er ihr entgegenstellt, machen zum grossen Theil Schwierigkeiten geltend, mit welchen auch jede abstracte Vernunftmoral zu ringen haben wird, weil sie in der Natur der Sache, d. h. in dem nothwendigen Ausgleich des Einzelnen mit der Gesammtheit, begründet sind. Keine ethische Theorie ist im Stande, Collisionen auszuschliessen, auch nicht die Vernunftmoral, welche vielmehr in allen kritischen Fällen bei der Interessenmoral, d. h. bei der richtigen Schätzung von Gütern und Uebeln, Anleihen macht. Nicht nur das öffentliche Wohl und die Genialität des individuellen Gewissens haben ihre Fanatiker, sondern auch die starre Unbeugsamkeit eines allgemeingültigen Gesetzes, und es wäre wohl der Mühe werth, zu untersuchen, im Namen welches Princips grösseres Unheil angerichtet worden sei.

Für Cousin sind der absolute Pflichtbegriff und der reine Vernunftcharakter des Sittlichen Grundüberzeugungen geworden:

er preist Kant als den eigentlichen Schöpfer der Ethik und wird selbst von seinen Anhängern als derjenige gepriesen, welcher die Ethik des reinen Pflichtgedankens in Frankreich zuerst verkündet habe; in einem Lande, „wo ausser dem Himmel und der Hölle der theologischen Moral und dem wohlberechneten Interesse der Aufklärung Malebranche's Mystik und Rousseau's Gefühlsschwärmerei das Tiefste gewesen, was der philosophische Geist auf ethischem Gebiet hervorzubringen vermochte [23]." Und sicher mit Recht. Cousin selbst hatte ein tiefes Gefühl des eigentümlichen, früher bereits hervorgehobenen Widerspruches zwischen den Zielen des revolutionären Frankreich und seinen sittlichen Grundsätzen. In seinen praktischen Tendenzen zeigt sich das 18. Jahrhundert überall von der Idee der Persönlichkeit beherrscht: aber es hat sie theoretisch nicht zu begründen vermocht, ja geradezu geleugnet. Zu lange (das war die Ueberzeugung, mit welcher er 1815 seine öffentlichen Vorträge begann) habe Frankreich mit einer Sklavenmoral nach Freiheit gerungen; sollen die Rechtsgrundsätze von 1789 Wahrheit werden, so müssen sie ihre lebendige Stütze in einer Moral finden, die von ihrem Geiste durchdrungen ist [24]).

Wirklich lässt sich die ganze Ethik des französischen Spiritualismus als der Versuch einer philosophischen Fundamentirung der aus der Revolution herausgewachsenen Rechtsdoctrin betrachten; es ist die Ethik der Menschenrechte; die Ethik des französischen Liberalismus [25]). Aber seltsam! Jene Zeit, welcher man später vorwarf, ihr Sensualismus und Eudämonismus habe die Menschenrechte nicht zu begründen vermocht, weil sie keinen Begriff von der Würde des Menschen gehabt, hat diese Rechte zuerst mit mächtigem Pathos gefordert und sie im Sturme den Gewalten der Vergangenheit abgerungen; die neue Zeit, welche die Formel gefunden zu haben schien, um das Recht aus der Natur des Menschen zu begründen, hat Zustände gesehen und ertragen müssen, welche sich trotz des formellen Einklangs mit jenen Rechten als der abscheulichste Widersinn derselben darstellen. Sollte dies vielleicht ein Fingerzeig sein, dass jener vielgeschmähte Eudämonismus des 18. Jahrhunderts doch gar nicht so unfähig war als man meint, dass jene Rechtsforderungen ihre siegreiche Kraft dem tiefen Gefühl des Elends

verdankten, das die alte Rechtsordnung über Frankreich gebracht, der Ueberzeugung von dem Werthe, den eine radicale Umgestaltung dieser Verhältnisse für das Glück der Nation haben müsse[26]) und dass auf der anderen Seite die Begründung der neuen Rechtsordnung bloss auf die Natur des Menschen, auf den blossen Begriff des Vernunftwesens, ein ungeheurer Missgriff gewesen ist, der sich, wie eben durch die thatsächlichen Erfolge des Liberalismus gezeigt wird, an der modernen Gesellschaft empfindlich gerächt hat[27])?

§. 3. Gegensatz von Schule und Leben.

Der Spiritualismus wird von seinen Anhängern gepriesen[28]) als das belebende Princip des neuen Frankreich; ja es wird geradezu die Zeit seit der Restauration als ein Beweis angeführt für die enge Verbindung zwischen den spiritualistischen Ideen und der sittlichen Grösse einer Nation, ihrer geistigen Fruchtbarkeit und ihren Fortschritten zur Freiheit. Diese Behauptungen werden von keiner unbefangenen Beobachtung bestätigt. Welche Verdienste wir auch dem Spiritualismus als Schuldoctrin zugestehen mögen: auf die geistige Haltung der Nation hat er wenig Einfluss geübt. Regierungen wie die des Julikönigs und dann Napoleon III., Katastrophen wie die Februarrevolution, der Staatsstreich des 2. December und zuletzt die Ereignisse von 1870, sind nur möglich in einem Lande, wo der Begriff und die Uebung der Pflicht bedenklich in's Wanken gekommen sind. Nie ist das spiritualistische Evangelium Herzensüberzeugung der französischen Gesellschaft gewesen, wie die Theorie des Helvetius[29]). Nie ist es ihm gelungen, auch nur die Poesie zum Apostel zu gewinnen, die mehr und mehr dem Streben nach dem Packenden, Leidenschaftlichen, Wirklichen verfällt und die Gemüther verwirrt, statt sie zu klären. Während in Deutschland die Poesie bei Klassikern und Romantikern dem Idealismus der Philosophie als begeistertes und mächtig wirkendes Organ dient, gähnt in Frankreich eine tiefe Kluft zwischen jener officiellen Philosophie, die auf den Kathedern der Université de France und der Ly-

ceen gepredigt wird, und jener Lebensansicht, die in Litteratur und Poesie fast von allen denen verkündet wird, welchen Geist, Witz, Beredsamkeit, Kunst der Darstellung, Macht über die Gemüther verleihen. Nur die Talentlosigkeit liebt es, ihre Blösse schamhaft durch sittliche Grundsätze zu bedecken; in hundert Fällen gilt es: je grösser der Künstler, desto gemeiner die Denkungsart des Menschen. Die Philosophie predigt den ernsten Imperativ der Pflicht, die Dichtung verkündet in allen Tonarten das heilige Recht der Leidenschaft; der Spiritualismus fordert Selbstbeschränkung und hingebende Arbeit im Dienste der Gemeinschaft, die Poesie proclamirt die Selbstherrlichkeit des Ich und sein Recht auf Glück, auf schrankenlosen Genuss der Reize des Daseins; die Philosophie feiert mit salbungsvollen Tiraden die Harmonie der Schöpfung und die in ihr waltende Güte und Vernunft, die Poesie reisst die verhüllenden Schleier von den untersten Abgründen und schwelgt in der Schilderung des Weltelends mit grausigem Behagen. Nirgends ist der Abstand zwischen Lehre und Sitte grösser als im Frankreich des 19. Jahrhunderts; nirgends drapirt man sich mit so selbstgefälliger Heuchelei vor der Welt in die Begriffe Pflicht und Recht, und nirgends werden beide, sobald die Staatsaction vorüber ist, in so schamloser Weise mit Füssen getreten[30]).

Gleichwohl wäre es völlig ungerecht, wollte man, wie es selbst französische Autoren der spiritualistischen und klericalen Richtung thun, in diesem Gegensatze der Litteratur gegen die Philosophie, des Lebens gegen das Denken, nur Symptome der Auflösung und des Verfalles erblicken. Wenn eine Philosophie in solcher Weise unvermögend ist, die Herrschaft über Geist und Gesinnung der Menschen zu erringen oder festzuhalten, so liegt die Vermuthung nahe, dass sie wesentliche Bedürfnisse der Zeit entweder vernachlässigt oder nicht verstanden habe. Dies ist unstreitig bei dem französischen Spiritualismus der Fall. Derselbe ist oben als die Ethik der französischen Revolution, oder der liberalen Rechtsdoctrin bezeichnet worden. Wohlan, in der praktischen Nichtigkeit dieser Philosophie, in der Opposition des Lebens und der Dichtung gegen sie, spiegelt sich nur auf besondere Weise eine Thatsache, die zu erhärten es heute nicht vieler Worte bedarf: die Unmöglichkeit, mit

den praktischen Principien der Revolution und des Liberalismus, als überwiegend negativen, zu einer positiven Organisation und einem befriedigenden Gesammtzustande der Gesellschaft zu gelangen. Als der Spiritualismus anfing, diese Principien zu einem ethischen und rechtsphilosophischen System auszubilden, waren sie von der unerbittlichen Logik der Thatsachen bereits gerichtet. Die Komödie des Parlamentarismus, die Corruption der Bourgeoisie, die unter dem Banner der wirthschaftlichen Freiheit sich vollziehende Ausbeutung der arbeitenden Klassen, die Verhöhnung der Principien der politischen Freiheit und Gleichheit durch die wirthschaftliche Abhängigkeit und sociale Ungleichheit, die Käuflichkeit in den Geschlechtsbeziehungen und daher stammende Entwürdigung der Frauen und der Ehe: das Alles war entweder vorhanden, oder im Werden kraft jenes verhängnissvollen Irrtums, als seien Freiheit und Gleichheit als solche überhaupt Güter für den Menschen, und als bedürfe es, um sie zu schaffen, weiter nichts, als bestehende Schranken und Missverhältnisse aufzuheben. Helvetius hatte einst ausgesprochen, wie Jedermann in Frankreich dachte, aber Niemand vor ihm so gewagt hatte, zu sagen; der Spiritualismus verkündet von seinen Kanzeln, was Jedermann sich gern beeilt zu versichern, aber im Grunde des Herzens als leere Phrase, als „fable convenue“, belächelt.

Wie dem aber auch sein mag: wir haben ihm hier als wissenschaftlicher Theorie sein Recht widerfahren zu lassen und fassen zunächst seinen allgemeinen Begriff vom Sittlichen in's Auge.

§. 4. Das Sittliche als Vernunftgesetz.

Sehr richtig geht Cousin aus von der Thatsache der sittlichen Beurtheilung, wie sie in der allgemeinen Erfahrung gegeben ist. Welche Eigenschaften haben diese Urtheile, und was setzen sie voraus? Die sittlichen Urtheile sind einfach, ursprünglich, unzerlegbar; sie drängen sich unwiderstehlich auf, sie schaffen die Unterschiede nicht von denen sie handeln, sondern sprechen sie lediglich aus, denn diese Unterschiede liegen im Wesen der beurtheilten Handlungen. Wir sprechen darum

auch von sittlichen Wahrheiten. Was sie von theoretischen Wahrheiten unterscheidet, ist nur dies: sie erscheinen uns als Regeln für unser Verhalten von dem Augenblick an, wo wir uns ihrer bewusst werden. Die Vernunftnothwendigkeit der moralischen Wahrheiten steht von vorneherein in Beziehung zu unserem Willen, und heisst insofern Verpflichtung. Sie ist so unbedingt wie die Wahrheit, auf der sie ruht; hier wie dort gibt es kein Weniger oder Mehr; sie ist ferner unveränderlich und schlechthin allgemein. Nur das ist Pflicht, was alle gleichmässig bindet, und dem kein Grund noch Vorwand uns entziehen kann [31]).

Es war ohne Zweifel Cousin's Absicht, in diesen Sätzen die Grundgedanken der Kant'schen Ethik zu geben, so wie er sie verstanden und anerkannt hatte; in dem, was sie für den genaueren Kenner Nicht-Kant'sches enthalten, wird man ohne Mühe Bestandtheile des älteren Rationalismus der englischen wie der continentalen Schule erkennen.

An einem Punkte jedoch glaubt Cousin über Kant hinausgehen zu sollen. Er erhebt, bei aller Anerkennung der Tiefe seiner Lehre, den Vorwurf gegen ihn, dass er den Begriff des Sittlich-Guten aus dem der Pflicht ableite und nicht umgekehrt. Das heisse, das Gebiet der sittlichen Erkenntniss ohne Noth einschränken, die Wirkung zur Ursache machen. Offenbar sei eine Handlung nicht darum sittlich gut, weil wir zu ihr verpflichtet sind, sondern umgekehrt, ihre innere, wesenhafte Güte sei es, was unsere Pflicht begründe [32]). Man könne darum den Pflichtbegriff nicht zum Princip der Ethik machen, weil er selbst noch einer Erklärung oder Begründung bedürfe; weil Niemand sich Pflichten auferlegen lasse, ohne den Grund derselben zu kennen. Ohne es zu wissen und zu wollen, schwäche Kant in seiner Ethik den Begriff des Guten, wie in seiner Metaphysik den Begriff des Wahren — Skeptiker in den Ergebnissen seiner Doctrin, wenn auch der gelehrteste und sittlichernsteste von allen. Cousin bemerkt nicht, dass der Gedanke den er in diesen Sätzen ausspricht, eigentlich eine vollständige Revolution des Kant'schen Standpunkts zu Gunsten des Eudämonismus ist. Um die völlige Befreiung des Pflichtbegriffes vom Begriff des Gutes war es Kant ja eben zu thun gewesen; und

wer in der Meinung ihn zu verbessern, die Pflicht aus irgend welchen Gütern (und sei es aus dem Unbegriffe einer wesenhaften „Güte an sich") ableiten will, der sündigt gegen den Buchstaben Kant's und den heiligen Geist in ihm zugleich. Cousin hat diesen Gedanken nicht weiter verfolgt: zu Ende gedacht, würde er freilich seinen Kantianismus beseitigt und zu einem rationalen Eudämonismus, zu einer Theorie der idealen Werthe, als Grundlage des Sittlichen geführt haben, die ihm ganz andere Ansprüche auf Beachtung und Originalität gesichert hätte.

Der Versuch einer Begründung des Pflichtbegriffes endet alsbald mit einem Appell an das Formalprincip der Vernunft. Aus ihrer Autorität stammen die Begriffe des Gutes und der Ordnung, des Gesetzes und der Pflicht; sie tritt dem Menschen als eine höhere, unpersönliche Macht entgegen, als die eigentliche Substanz der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten in der physischen, wie in der moralischen Welt. In fast mystischen Ausdrücken und ähnlichen (dem vierten Evangelium entnommenen) Ausdrücken, wie sie um dieselbe Zeit und unter ähnlichen geistigen Anregungen Coleridge in England gebraucht, feiert Cousin[32]) die Vernunft als das Princip aller Gerechtigkeit in der Gesetzgebung, als das Ideal des Schönen in der Kunst, als das Urbild des Wahren in der Wissenschaft. Er nennt sie dem Menschen fremd und doch zugleich sein theuerstes Eigen, den Mittler zwischen ihm und der Gottheit, deren Verhältniss zur Vernunft allerdings nicht recht klar wird, da Cousin anderwärts Gott selbst als den substantiellen Träger aller Wahrheit, Güte und Schönheit bezeichnet. Auch hier ist die Tendenz über Kant hinauszugehen unverkennbar. Kein Denker konnte zwar die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Verunftgesetze schärfer betonen als gerade Kant; galten sie ihm doch, namentlich auf praktischem Gebiet, nicht nur für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt; aber auch so noch mochte dem Platoniker Cousin die Kant'sche Wendung allzu skeptisch, allzu subjectiv erscheinen. Cousin's unpersönliche oder, besser gesagt, übermenschliche Vernunft soll nicht nur über die Zufälligkeiten des Individuums, sondern auch über die Sphäre des subjectiven Geistes erhaben, ihr Inhalt nicht ein

blosses Ideal, sondern kosmische Realität sein; objective Weltmacht, im Sinne des Aristoteles, der Neu-Platoniker; überindividuell, aber darum nicht unpersönlich, ganz im Sinne der christlichen Theologie, nach der von hier aus feingeschlungene Fäden hinüberlaufen [33]).

Im Sinne dieser Lehre kann daher Cousin auch an späterer Stelle Gott als das Princip der moralischen Wahrheiten wie aller übrigen bezeichnen, und im Gegensatze zu dem anderwärts festgehaltenen Standpunkt der Autonomie von den Sittengeboten sagen, sie seien nicht von uns geschaffen, sondern uns vielmehr auferlegt und zwar von einem Gesetzgeber, dessen Wesen Gerechtigkeit und Güte sei. Auch diese Wendung darf man freilich nicht zu streng beim Worte nehmen, da er die Begründung der Moral auf den Willen der Gottheit anderwärts ausdrücklich bekämpft [34]).

§. 5. Freiheit und Glückseligkeit.

Ganz und gar im Sinne Kant's und Fichte's bezeichnet auch Cousin die Freiheit, im Sinne der sittlichen Autonomie, als den Inhalt des Vernunftgesetzes. Von der subtilen Künstlichkeit der Kant'schen Freiheitslehre sich vorsichtig fernhaltend, ist jedoch Cousin und mit ihm fast der gesammte Spiritualismus in einer andern Richtung dem gefährlichen Doppelsinne des Begriffes Freiheit erlegen. In unzähligen Wendungen und unentwirrbarer Verschlingung begegnet man bei Cousin und den Schriften seiner Schule dem Begriffe der Freiheit als Ideal, d. h. als Forderung durchgängiger, sittlicher Autonomie; dem Begriffe der Freiheit als jener psychologischen Erscheinung, die eben im selbstbewussten Willen gegeben ist, und wodurch sich unsere innere, intelligente Causalität von jeder bloss mechanischen unterscheidet; endlich jenem Zwitterding von Freiheit, wonach das beim Handeln ausschlaggebende Motiv nicht zwingend auf den Willen wirken, sondern ihm die Möglichkeit lassen soll, sich auch anders entscheiden zu können [35]).

In der Thatsache nun, dass alle Menschen selbstbewusstwollende, zur Autonomie berufene Wesen sind, liegt zugleich

die Forderung der Achtung einer Person durch die andere; meiner Persönlichkeit durch die übrigen Menschen; aller Anderen durch mich. Und da dem Vernunftgebot gegenüber alle Menschen gleich sind, weil die Vernunft eben eine allgemeine, überpersönliche Macht ist, und ihre Forderung an alle gleichmässig ergeht, unbekümmert um alle zufälligen Verschiedenheiten der Individuen, so ergibt sich daraus das allgemeine Kriterium dessen, was wahre Freiheit und Vernunft vom Menschen fordern. Das entscheidende Merkmal für die Moralität unserer Handlungen ist die Tauglichkeit des Motivs zur Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung für vernünftige und freie Wesen. Man kann dies auch durch das Wechselverhältniss der Begriffe von Pflicht und Recht ausdrücken, welch letzterer Begriff nur da einen guten Sinn und eine innere Begründung hat, wo er eben die Kehrseite eines auf Vernunft und Freiheit gebauten Pflichtbegriffes darstellt [36]).

Freilich muss dann die weitere Entwicklung der Pflichtenlehre das wichtige Zugeständniss machen, dass es auch Pflichten gebe, denen auf Seite des Andern keine Rechte entsprechen: die Liebespflichten, die freie heroische Hingebung des eigenen Selbst. Wir haben hier Pflichten ohne strenge Verbindlichkeit, weil sie über alle Verbindlichkeit hinausliegen. Diese sind auf dem bisherigen Wege nicht abzuleiten: denn die Freiheit des Andern und seine Würde als moralische Person begründen nur sein Recht, seine Unverletzlichkeit, nicht meine Hingebung [37]); und die Vernunft misst nur aus dem Begriff der Freiheit die Sphären der Individuen gegen einander ab. Eine ernste Verlegenheit! Die schönste Blüthe des sittlichen Geistes scheint sich der Ableitung aus dem Princip dieser Ethik zu entziehen. Cousin gleitet möglichst schnell über diesen Punkt hinweg: die Aufzählung des Bedenklichen, was dem Liebesprincip im Gegensatze zur Gerechtigkeit anhaftet, muss die Lücke verdecken helfen, die hier im System bleibt. Dem Tieferblickenden dürfte der innere Grund derselben kaum verborgen bleiben. Es ist jenes Schwanken zwischen Eudämonismus und Rationalismus, von dem Cousin's ganze Denkweise beherrscht wird. Er will das Sittliche nicht auf den Pflichtbegriff, sondern auf die Idee des Guten gründen: aber dieses „Gute“ soll für Niemand ein Gut, ein Motiv des

Willens sein; der Umkreis unserer Pflichten soll durch reines Raisonnement aus der in allen Menschen gleichen Eigenschaft der Freiheit gewonnen werden: aber diese Freiheit und Gleichheit führt nur zu einer Geometrie der Rechte und Pflichten, nimmermehr zu einer Ueberwindung der Schranken zwischen Mensch und Mensch im freien Opfermuth der Liebe. Cousin möchte nicht auf sie verzichten, aber weiss sie nicht zu begründen.

Nicht die kalte Vernunft ist es (er sagt es selbst), die einen Kodrus zum Opfertode für seine Mitbürger führt: darum hüten wir uns, die Macht des Gefühles, das heilige Feuer des Enthusiasmus zu stören, woraus die wahrhaft grossen Thaten entspringen! Dank der bewunderungswürdigen Einrichtung unserer moralischen Natur sind sie im Stande, die manchmal unsichere Einsicht der Vernunft zu ergänzen, den im Angesicht einer unklaren oder peinlichen Pflicht schwankenden Willen zu stützen. Ja, auch abgesehen von allem Heroismus: selbst das einfache Pflichtgebot wäre nicht rein um seiner selbst willen zu erfüllen, wäre ein der menschlichen Schwäche fast unerreichbares Ideal, wenn nicht die Eingebungen des Herzens seinen starren Vorschriften zu Hülfe kämen. Vortrefflich! aber wie passt das in ein System, welches den rein rationalen Charakter des Sittlichen so sehr betont? Das Gefühl der Billigung und Missbilligung, der Lust und Unlust, sollen wir durchaus nur als einen Nebenerfolg der durch die Vernunft vollzogenen sittlichen Urtheile betrachten, und deutlich wird uns doch zu verstehen gegeben, wie oft das Gute ungethan bliebe, wenn diese begleitenden Gefühle nicht selbst mit der Kraft von Motiven wirkten[38]).

Dieselbe Unklarheit, dasselbe Schwanken, auch in der Frage nach dem Verhältniss zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Das Sittlich-Gute ist gut an sich und soll da sein, gleichgültig, welche Folgen daraus entspringen. Die Folgen des Guten können aber nur gute sein. Eine unselige Tugend und glückliches Laster sind ein Widerspruch, ein Bruch der Ordnung. Sie sind es aber nicht etwa darum, weil das Sittlich-Gute seinen Lohn und der verbrecherische Wille seine Strafe in sich selbst trägt, d. h. in seiner eigenen inneren Seligkeit oder Unseligkeit, wie

man nach der Consequenz des Systems eigentlich erwarten sollte. Dies wird wohl gelegentlich angedeutet; ja, Cousin nennt einmal das Jenseits, mit einer geradezu an Feuerbach erinnernden Wendung, das projicirte Abbild der Vorgänge in unserem Herzen. Wäre dies Cousin's ganze Meinung, so hätte die wiederholte Berufung auf die göttliche Gerechtigkeit und den Ausgleich im Jenseits keinen Sinn: hier handelt es sich um eine Einrichtung des allgemeinen Weltlaufes, welche dem Tugendhaften seine Prämie in der Form äusseren Wohlergehens zu sichern geeignet ist. Auch hier, wie bei Kant, wie im System der christlichen Theologie, bricht der um seine legitimen Rechte gebrachte Eudämonismus in verkehrter Gestalt um so verderblicher hervor. Der sittliche Wille soll an kein Glück denken; aber während er zu verzichten scheint, erwartet er doch, dass es ihm von selbst zufallen werde, und dass, wenn diese Erwartung trügen sollte, Gott wenigstens im Jenseits zahlen werde, was er hienieden schuldig geblieben. „Am Grabe noch pflanzt er die Hoffnung auf[39]."

2. Abschnitt.

Jouffroy[40]).

§. 1. Persönliches und Litterarisches.

Man kann Jouffroy nicht eigentlich als Schüler Cousin's bezeichnen. Beide Männer, fast gleichalterig, stehen vielmehr neben einander als selbständige Vertreter der neuen Richtung, welche die französische Philosophie im 19. Jahrhundert genommen, so dass in Cousin mehr der deutsche, bei Jouffroy mehr der schottische Einfluss der vorherrschende ist, dort mehr Metaphysik und Geschichte der Philosophie, hier mehr Psychologie und Philosophie der Geschichte im Vordergrunde stehen. An rednerischer und schriftstellerischer Begabung Cousin ebenbürtig, betritt Jouffroy nur wenige Jahre später (1817) als Cousin, bei dem er noch Vorlesungen gehört, den Lehrstuhl,

auf dem er mit einer kurzen, durch die Reaction der zwanziger Jahre veranlassten Unterbrechung bis zu seinem Tode (1842) thätig ist. An glänzender Vielseitigkeit des Schaffens steht er jedoch hinter Cousin weit zurück: er gehört zu jenen Naturen, welche niemals endigen, niemals abschliessen können, und darum in einer Lehrthätigkeit völlig aufgehen. Zur zusammenhängenden schriftstellerischen Darstellung ist es bei ihm nie gekommen; und das Vorhandene trägt bei liebevollster Durchbildung im Einzelnen einen Zug pedantischer Gründlichkeit an sich, den man sich zu sehr als das Erbübel deutscher Gelehrsamkeit zu betrachten gewöhnt hat.

Das Bedeutendste, was er auf ethischem Gebiete geschaffen, die einzige grössere, systematisch angelegte Arbeit, welche von ihm an die Oeffentlichkeit getreten, ist der „Cours de droit naturel“ [41]); Vorlesungen, an der Pariser Facultät seit dem Jahre 1830 gehalten, und nach stenographischen Aufzeichnungen unter Jouffroy's eigener Redaction herausgegeben. Diese wurde durch den Tod des Autors unterbrochen, und die vorliegenden zwei Bände enthalten nur Prolegomena: nemlich eine Analyse der sittlichen Natur des Menschen und eine überaus sorgfältige kritische Darstellung der wichtigsten Systeme der Ethik und Rechtsphilosophie. Diese letztere ist ein schönes Denkmal jener besonnenen Anknüpfung an die Tradition, in welcher die französische Philosophie seit Cousin das wichtigste Mittel zur Weiterbildung des philosophischen Gedankens erkennt, ein würdiges Seitenstück zu jenen umfassenden kritischen Ueberlegungen, auf welche Price und Smith ihre Theorien gestützt hatten. Jene Analyse der menschlichen Natur aber empfängt ihre Vervollständigung und namentlich ihren vollendeten schriftstellerischen Ausdruck (denn von Jouffroy's Kunst der Darstellung geben jene Vorlesungen nur einen ungefähren Begriff) in verschiedenen Aufsätzen seiner „Mélanges philosophiques“ [42]), mit denen sie sich zu einer wohlgerundeten Theorie zusammenschliesst. Diese umfasst zwar nicht das ganze Gebiet ethischer Principienfragen, sondern beschränkt sich im Wesentlichen darauf, einen entscheidenden Punkt hervorzuheben; aber dies ist ein solcher, von dem aus helles Licht auf das ganze Gebiet fallen muss: der Zweckgedanke in der Ethik.

§. 2. Begründung der Ethik auf den Zweckbegriff.

Hiemit ist zugleich angedeutet, welches die Stelle in Cousin's Philosophie ist, als deren Fortbildner Jouffroy, bei aller Uebereinstimmung in den Grundlagen, angesehen werden muss. Cousin hatte gegen Kant geltend zu machen gesucht, dass der Begriff der Pflicht auf dem des Guten ruhen müsse, und nicht umgekehrt der Begriff des Guten aus dem der Pflicht abzuleiten sei. Allein diese Forderung ist bei ihm nie wahrhaft lebendig geworden; nicht die Rücksicht auf das Gute und die Güter, sondern rein abstracte Folgerungen aus den Begriffen Vernunft und Freiheit sind für seine Ethik thatsächlich bestimmend. Jouffroy erst scheint mit diesem Gedanken wirklich Ernst machen zu wollen. Mit einem Nachdruck, den man eher bei einem Utilitarier zu finden erwartet, spricht er es aus, dass Gutes und Böses, Lust und Unlust, die wahren Triebkräfte alles praktischen Verhaltens der Menschheit sind, und dass darum die Ethik, wenn es eine solche geben soll, nothwendig und in erster Linie festzustellen hat, was das Gute für uns ist und welche Gründe uns bestimmen, ein Ding dem anderen vorzuziehen? In der Unterscheidung von Gut und Böse, in den Gründen und Kennzeichen dieser Unterscheidung, liegt die Regel und das Ziel unseres Handelns, liegt das Geheimniss aller Ethik beschlossen. Ausdrücklich wird darum auch von Jouffroy die Frage nach dem höchsten Gute und die Frage nach der Regel unseres Handelns, also die antike und die christliche Fassung des ethischen Problems, als gleichbedeutend bezeichnet.

Er selbst sucht beide in einem neuen Begriffe, in der Frage nach der Bestimmung des Menschen zu vereinigen[43]). Die Natur eines Wesens und die durch sie demselben gesetzten Zwecke drücken seine Bestimmung aus, und diese zu erfüllen ist der innerste Drang alles dessen, was ist; in der Befriedigung desselben liegt für jedes Wesen das ihm eigentümliche Gute[44]). Diese Tendenz ist bei der grossen Mehrzahl der Wesen eine instinctive; allen empfindenden Wesen aber kommt das ihrer Bestimmung Förderliche durch Lustgefühl, und was sie hemmt, durch den Schmerz zum Bewusstsein. Die Lust

ist das gefühlte Gut, der innere Nachhall der Förderung, die ein Wesen erfährt; der Schmerz das gefühlte Böse. Das Gute und die Lust, das Böse und der Schmerz, verhalten sich wie Ursache und Wirkung: sie sind unzertrennlich, wenigstens in empfindenden Wesen, aber nicht dasselbe, wie Epikur und seine alten und neuen Anhänger meinen.

Beim Menschen tritt zu dem mannigfaltigen Spiel seiner Kräfte, die er mit der übrigen organischen Welt gemein hat, ein neues Vermögen, welches wir Vernunft nennen. Alle Wesen streben ihrer Bestimmung oder dem Guten entgegen; einige vermögen es zu fühlen; nur der Mensch vermag es zu begreifen. Von der Lust, vom Gefühl des Guten, erhebt er sich zur Idee des Guten; von dem instinctiven Drang nach dem, was seine Bestimmung fordert, zum Begriff dieser Bestimmung, zum Bewusstsein der Gesammtheit seiner Zwecke selbst[45]). Die Vernunft leistet zunächst ein Doppeltes: aus der Verallgemeinerung des Wohlgefühls, welches aus der Befriedigung unserer Triebe entsteht, entwickelt sie den Begriff des Guten; aus den mannigfachen Widersprüchen unserer Triebe und Wünsche unter einander und den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten erwächst ihr die Aufgabe einer Regelung dieser Kräfte, um sie zu unserem wahren Besten zu leiten. Aber sie bleibt dabei nicht stehen. Die Ueberlegung der Mittel, welche zu unserem Besten führen, leitet zu der Erwägung, dass, wie es Güter für uns gibt, so jedes Wesen sein eigentümliches Gut hat, und dass dies eigentümliche Gut eines jeden Wesens ein Element des höchsten Gutes oder der allgemeinen Ordnung sei. Auf diesem Standpunkte wird das Wohl der Anderen ein Bestandtheil unserer Willensbestimmung; unser eigenes wird nicht nothwendig ausgeschlossen, aber es gewinnt einen Charakter der Unpersönlichkeit und Würde, eine innere Berechtigung, die es nicht haben konnte, so lange wir uns nicht zu dem Gedanken der Allgemeinheit erhoben hatten. Jetzt erst wird das Motiv zu einem Imperativ, zu einem Gesetz.

Dies ist der Grund und Beginn jenes Zustandes im Menschen, den wir Moralität nennen, und der ohne jene Einsicht unmöglich wäre[46]). Was ihn von den vorausliegenden, minderentwickelten unterscheidet, in denen unsere Handlungen durch

Triebe und Instincte, durch Selbstliebe und Verstand geleitet werden, ist die Verschiedenheit der Motivation, in welche dort nur unser Ich, hier die Allgemeinheit eingeht. Dort folgen wir nur unserem eigenen Drange, hier unterwerfen wir uns einem Anderen, Grösseren, als wir sind, bloss weil wir es als das Gute erkennen. Dies ist das Sittliche; die Sprache zeichnet es aus durch das Wort: Hingebung. Aber nicht bloss durch die Art seiner Motivation, auch durch seine Folgeerscheinungen ist der sittliche Zustand von dem instinctiven und egoistischen unterschieden und ausgezeichnet. Jede sittliche Bethätigung ist von einem zustimmenden Urtheil begleitet, welches uns Verdienst, d. h. sittlichen Werth, zuspricht, und dasselbe Urtheil kündigt uns im Falle der Verfehlung unseren Unwerth an. Dies Urtheil ist die Quelle von Lust- und Schmerzgefühlen, welche einen specifischen Charakter haben und sich von der Zustimmung und Misstimmung durchaus unterscheiden, welche die geschicktere oder ungeschicktere Leitung unser persönlichen Angelegenheiten uns selber abnöthigt[47]). Wenn die Mannigfaltigkeit der Wesen und ihrer Organisation eine Reihe von individuellen und sensiblen Gütern ergab, der geordnete Zusammenhang aller Wesen im Streben nach ihrer Bestimmung sich als das absolute Gut, oder als das Gute an sich darstellte, so zeitigt schliesslich das bewusste Streben des vernünftigen Menschen, sich mit der allgemeinen Ordnung in Einklang zu setzen und seinen Willen dem ewigen Lebensgesetz aller Wesen anzupassen, das Sittlich-Gute[48]).

Diese Entwicklung Jouffroy's ist hoch interessant. In ihrem plötzlichen Abbiegen von den scheinbar so entschlossen betretenen Wegen des Eudämonismus zeigt sie die nachwirkende Hartnäckigkeit des rationalistischen Vorurtheils, den Inbegriff des sittlich Werthvollen aus blossen Formen ableiten zu können. Es rechtfertigt sich hiermit nicht bloss die Nähe, in welche unsere Darstellung trotz des abweichenden Ausgangspunktes Jouffroy zu Cousin gestellt hat, sondern es zeigt sich auch an diesem Vertreter des französischen Spiritualismus wieder die Abhängigkeit desselben von Kant'schen Gedanken. Denn das Princip der universellen Ordnung, zu dem Jouffroy gelangt, ist doch wohl nichts anderes als der freilich sehr abgeschwächte,

und um den Rest seiner Anwendbarkeit gebrachte Gedanke Kant's, das Sittliche auf die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung zu begründen [49]). Alle Vorwürfe, die gegen den leeren Formalismus des Kant'schen Standpunktes je erhoben worden sind, müssen auf Jouffroy in verstärktem Maasse Anwendung finden. Statt aus einer prüfenden Umschau in Leben und Geschichte der Menschheit einen Begriff und ein Ideal der menschlichen Zwecke und Güter zu gewinnen, und aus diesen die Kriterien für Gut und Böse abzuleiten [50]), wird aller Nachdruck auf die blosse Existenz einer allgemeinen Ordnung gelegt, welche zwar nichts Anderes ausdrückt, als das Streben aller Wesen nach dem Guten, aber nicht um ihrer Bedeutung für die allgemeine Glückseligkeit, sondern ihrer selbst willen verwirklicht werden soll. Aus dem Begriff der Ordnung allein aber lassen sich keine Normen gewinnen: man muss die Menschen über den wahren Werth von Eigenschaften und Handlungsweisen für die Zwecke der Individuen wie der Gemeinschaft aufklären, um Regeln für ihr Verhalten zu finden. Aus jenem Begriffe lässt sich nicht einmal der imperativische Charakter des Sittlichen erklären: denn die theoretische Einsicht in die Allgemeinheit des Strebens nach Glück ist kein praktisches Motiv, um mein eigenes Verlangen nach Glück zurückzudrängen. Nur die vernünftige Ueberlegung des Allgemeingültigen kann Moralität hervorbringen; aber das Entscheidende ist doch eigentlich die über das Individuum hinaus reichende Grösse und Bedeutsamkeit der darin ausgedrückten geistigen Werthe, nicht die Beobachtung einer allgemeinen Etiquette als solche.

§. 3. Systematischer Ausbau der Ethik.

Die weitere Ableitung der obersten sittlichen Begriffe aus diesen Principien enthält wenig Eigentümliches, und steht ganz auf dem Boden von Cousin's Theorie, die ja selbst nur die Grundgedanken von Kant's Rechtsphilosophie wiederholt. Für ein Wesen, welches sich zur vernünftigen Einsicht in das Gute erhebt, wird dasselbe Lebensgesetz: d. h. es erwächst ihm die Pflicht, es in sich darzustellen und wo es ihm ausserhalb seiner

begegnet, es zu schützen und zu fördern. Umgekehrt ergibt sich für jedes vernünftige Wesen als Kehrseite dieser Pflicht das Recht, ungehindert von anderen seine Bestimmung zu erfüllen. In den Augen der Vernunft ist das Gute nicht darum gut, weil es uns fördert, sondern weil es von der allgemeinen Ordnung erheischt wird; nicht uns kommt Würde zu, sondern der Ordnung; darum kann sie auch keinen Unterschied machen zwischen unserem Glück und fremdem Glück. Sinnlichkeit und Instinkt sind parteiisch und selbstsüchtig: die Vernunft kennt kein Ansehen der Person, weil die Person für sie nur als Glied und Werkzeug der Ordnung Werth besitzt[51]).

Dies ist die gemeinsamse Grundlage von Cousin's und Jouffroy's Naturrecht, welches demgemäss als eine rein deductive Wissenschaft erscheint, und aus den Begriffen der Vernunft, der Freiheit, der Persönlichkeit, in derselben Weise den Inbegriff der sittlichen und rechtlichen Normen abzuleiten unternimmt, wie es einst der Wolff'sche Rationalismus mit den Begriffen der menschlichen Natur und ihrer Vervollkommnung gethan.

Die Bestimmung des Einzelnen ist eingeschlossen in der des socialen Ganzen, welchem er angehört, die der einzelnen Staaten und Völker aber ist nur erklärlich aus der Bestimmung der Menschheit als Ganzes. So ergibt dieser natürliche Gliedbau auch eine Dreitheilung der philosophischen Rechtswissenschaft: Abgrenzung der Rechtssphäre der Einzelpersönlichkeit (Naturrecht im engeren Sinne), Darstellung der Rechtsverhältnisse zwischen den Einzelnen und der socialen Gemeinschaft (Staatsrecht), und Darstellung der Rechtsverhältnisse zwischen den einzelnen Staaten (Völkerrecht)[52]). Aber die Frage nach der Bestimmung des Einzelnen lässt ebensowenig eine völlig reine Auflösung zu, als die nach der Bestimmung der ganzen Menschheit, wenn man den Blick nur auf dieses irdische Leben gerichtet hält: sie bleibt bis zu einem gewissen Grade räthselhaft. Dies Leben ist wie das Bruchstück eines Dramas ohne Exposition und ohne rechten Abschluss. Wenn dies so ist, dann bedarf das wissenschaftliche Fundament der philosophischen Rechtswissenschaft noch einer Ergänzung. Sie setzt einen vollständigen und erschöpfenden Begriff der menschlichen Bestimmung zur Lösung ihrer Aufgabe voraus; wenn dieser

aus einer Betrachtung des gegenwärtigen Lebens nicht gewonnen werden kann, so muss sie sich an die philosophische Religionswissenschaft wenden, welche dies Leben als Ausschnitt eines grösseren Ganzen betrachten lehrt und darum allein im Stande ist, der Ethik die vollständige Klarheit über ihre eigenen Voraussetzungen zu liefern.

§. 4. Unterlassungssünden des Spiritualismus.

Wie dieser Abschluss der Ethik Jouffroy's nach dem religiösen Gebiet hinüberweist, so haben auch die meisten Schüler und Nachfolger Cousin's und Jouffroy's ihre Thätigkeit vorzugsweise diesen Grenzgebieten zugewendet. Fragen der natürlichen Theologie, der Theodicee, der allgemeinen religiösen Weltansicht sind es, die in diesem Kreise vor Allem gepflegt werden, und die eigentlich ethischen Aufgaben in den Hintergrund drängen[53]. Und bei dieser Gelegenheit mag denn überhaupt auf die eigentümliche Erscheinung hingewiesen werden, dass der Spiritualismus, der doch so ernsthaft den Anspruch auf die sittliche Leitung der Nation erhob, und wenigstens für die höheren Klassen die Mission des religiösen Princips übernehmen zu können erklärte, erst sehr spät sich der Forderung bewusst geworden ist, den Inbegriff seiner Ethik auf wissenschaftlicher Basis, aber in einer allen Gebildeten zugänglichen und überzeugenden Form, zur Darstellung zu bringen.

Cousin selbst hat bis zum Jahre 1853 gewartet, ehe er in dem Buche „Du Vrai, du Beau, du Bien“ die systematischen Gedanken seiner akademischen Vorträge zusammenfasste — eine Darstellung freilich, die, je helleres Licht sie auf die gesammte Weltanschauung Cousin's warf, die eigentlich ethischen Probleme doch nur flüchtig streifte und namentlich die Ausgestaltung der Principien zu einer vollständigen Pflichten- und Güterlehre vermissen liess. Jouffroy's Naturrecht, in welchem die Behandlung der sittlichen Güter selbstverständlich gewesen wäre, ist Torso geblieben; Jules Simon's populäre Schrift „Le devoir“, unstreitig das Beste, was der Spiritualismus nach dieser Richtung hervorgebracht, fällt der Zeit nach mit Cousin's systema-

tischem Hauptwerk zusammen. Auch von ihr wird man nicht sagen können, dass sie das Ideal einer populären Darstellung der philosophischen Ethik sei. Vorbereitende und nebensächliche Untersuchungen, wie die Erörterung des Freiheitsbegriffes und die Psychologie der Affecte, nehmen einen allzubreiten Raum ein und verkürzen auch hier die Pflichten- und Güterlehre. Diese bibliographischen Angaben sind bezeichnend, und lassen die früher bereits erörterte Frage über die Ursachen der praktischen Wirkungslosigkeit der spiritualistischen Doctrin in neuem Lichte erscheinen. Nimmt man das Jahr der zweiten Restauration als den Beginn der Aera des Spiritualismus, so sind fast 40 Jahre verflossen, ehe diese als geistige Regeneration Frankreichs auftretende Doctrin Kraft und Musse gefunden hat, mit ihren ethischen Ueberzeugungen aus den Hörsälen heraus in schriftstellerischer Darstellung vor die Nation zu treten und sie, in der das Bewusstsein ihrer Rechte mehr als einmal bis zum Taumel gesteigert war, auch in die ernste Schulung der Pflicht zu nehmen. Wenn man dies überlegt, und sich die völlige moralische Haltlosigkeit vor Augen hält, welche in dem zwischen Voltairianismus und Ultramontanismus, zwischen revolutionären Paroxysmen und schmählicher Bevormundung, hin- und hergeworfenen Volke sich einstellen musste, die unheilvolle Wirkung einer Belletristik, für die der Nervenkitzel mehr und mehr oberstes ästhetisches Gesetz wird: so dürfte das Urtheil nicht zu hart erscheinen, dass die ethische Litteratur des Spiritualismus, soweit es sich nicht bloss um gelehrt-akademische, sondern weitergreifende Wirksamkeit handelt, bis auf einen verhältnissmässig nahen Zeitpunkt herab nur eine einzige grosse Unterlassungssünde darstellt, die völlig unbegreiflich sein würde, hielte man sich nicht gegenwärtig, dass der Spiritualismus wenigstens stillschweigend immer auf die Mithülfe der Kirche gerechnet hat, um den Kern seiner Gedanken breiteren Volksschichten zu vermitteln. Dies Abhängigkeitsverhältniss des Spiritualismus vom religiösen Geiste, der Hauptgrund seiner philosophischen und politischen Ohnmacht, wird in einem folgenden Capitel zu erörtern sein.

3. Abschnitt.

Proudhon[54]).

§. 1. Der Mensch und der Schriftsteller.

„Es thut mir in der Seele weh, wenn ich Euch in der Gesellschaft seh," so mag vielleicht mancher überzeugte Anhänger des Spiritualismus bei sich denken, wenn er die Reihenfolge dieses Capitels überblickt. Cousin und Jouffroy neben Proudhon; die feinsinnigen und gelehrten Akademiker neben dem Autodidakten, der die Brosamen seines Wissens aufliest, wo er sie findet; die Stützen der liberalen Gesellschaft und ihrer Rechtsordnung neben dem Manne, der die Brandfackel gegen sie schwang; die besonnen wägenden Freunde und Bundesgenossen des alten Kirchenglaubens neben dem Todfeinde, dessen kühne und rücksichtslose Blasphemien den dogmatisch-kühlen Atheismus und die spottende Frivolität des 18. Jahrhunderts weit hinter sich zurücklassen.

Trotz dieser auf der Hand liegenden Gegensätze ist das Band einer inneren Gemeinschaft zwischen diesen Männern unverkennbar und gerade die entgegengesetzte Richtung, welche sie in so vielen Dingen einschlugen, lässt es doppelt bedeutsam erscheinen, dem einheitlichen Grundzuge in ihrem Denken nachzuspüren. Die Revolution, oder richtiger, der revolutionäre Gedanke, ist der Mutterboden, aus welchem die Doctrinen des Spiritualismus wie Proudhon's herausgewachsen sind; aber welche Gegensätze schliesst dieser Begriff selbst in sich, wie verschieden ist das Antlitz, welches die Revolution in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung Freunden wie Gegnern weist! Wenn es den einen scheinen mochte, als seien in dem was Kaiserreich und Restauration von der ungeheuren Umwälzung als unabänderliche Thatsache acceptirt hatten und was dann durch die Julirevolution Ausbau und Befestigung erfuhr, alle wesentlichen oder wenigstens alle brauchbaren Elemente des revolutionären Gedankens verwirklicht und in die Form fester Insti-

tutionen umgegossen, so erblicken die andern in diesem Ergebnisse langen Ringens ungeheurer geschichtlicher Kräfte nichts weiter als eine Carricatur des revolutionären Gedankens, als eine nothdürftige Abschlagszahlung auf die unverjährbare Forderung der Menschheit, die neben dem alten Unrecht, welches gefallen, so viel neues dazu geschaffen habe. Für sie hat die Revolution nur den negativen Theil ihrer Aufgabe zu vollenden vermocht. An Stelle einer neuen Organisation der Arbeit, welche auf die Zerstörung des alten Systems hätte folgen müssen, setzt sie nichts als eine neue Ordnung rein politischer Natur und die wirthschaftliche Anarchie. Die bürgerliche Gesellschaft, deren Bau den Rechtsprincipien der Revolution wahrhaft entspräche, ist noch ein Traumbild der Zukunft[55]. Darf man die Revolution darum der Ohnmacht anklagen? Wie einst das Christentum, so schilt man jetzt auch sie eine nur zerstörende Macht: aber die Früchte des Geistes brauchen Zeit, um zu reifen.

Die historische Beobachtung bestätigt, was eine Analyse des begrifflichen Gehaltes beider Systeme zeigt, wenn es auch bis zur Stunde noch vielfach verkannt oder bestritten wird: dass beide Systeme sich wechselseitig ergänzen und der revolutionäre, sagen wir lieber der social-organisatorische, Gedanke der Neuzeit nur in dieser Ergänzung zu seiner vollen Verwirklichung gelangen kann. Denn mag der Liberalismus den Begriff der Freiheit in den Vordergrund stellen, in der Meinung, dass in dieser auch die einzige Gleichheit liege, deren die Menschen fähig und bedürftig seien, oder mag der Socialismus sich vorzugsweise auf dem Ideal der Gleichheit aufbauen, in der Ueberzeugung, dass eine Freiheit, welche den Menschen die verletzendste Ungleichheit aufzwinge, keinen Werth haben könne: sie haben doch schliesslich ihre gemeinsame Basis an dem Gedanken der Menschenrechte[56], in dem Begriffe eines Rechts, das dem Menschen nicht durch irgend welche sociale Convention oder positive Gesetzgebung verliehen wäre, sondern dessen Normen lediglich die unabänderlichen und untilgbaren Bedürfnisse seiner Natur und seines geistigen Wesens ausdrücken. Diese Idee eines allgemeinen, aus dem Begriffe des Menschen als eines vernünftigen, selbstbewussten, freien Wesens

fliessenden Rechts, ist das innere Band, welches Proudhon, den kühnen Revolutionär, mit den vorsichtig-conservativen Eklektikern des Spiritualismus zusammenkettet, der Scheitelpunkt zweier Linien, die nachher in weltenweite Entfernungen auseinanderlaufen.

Neben dem gemeinsamen Ursprung im Gedankenkreise der Revolution stehen noch andere Einflüsse verwandter Art. Auch Proudhon stand im Banne der deutschen Philosophie: die Eindrücke, welche der nur mit halber Bildung, aber einer feurigen Seele und seltenem dialektischen Scharfsinn ausgestattete Mann von Kant und Hegel empfängt, sind zwar nicht so unmittelbar wie bei Cousin und nicht so geklärt, aber sicher nicht weniger tiefgehend[57]). Von der Erhabenheit Kant's spricht Proudhon in Ausdrücken mächtigen Ergriffenseins; dass Hegel's Logik eine schneidige Waffe seiner eigenen Dialektik zu werden vermöge, ahnt er, noch bevor er Hegel selbst gelesen, nach einem vorläufigen Bekanntwerden mit ihr durch zweite Hand[58]). Wie in Deutschland selbst, so äussert der Gedanke Hegel's auch in Frankreich in verschiedenen geistigen Medien verschiedene Wirkungen. Der Weg von den frommen Berliner Kirchensäulen, die sich Anhänger Hegel's nennen, zu den Herausgebern und Mitarbeitern der Hallischen Jahrbücher ist nicht weiter als von Cousin zum „Système des contradictions économiques". Eben in seiner Vereinigung von Gegensätzen liegt ja die Grösse des Hegel'schen Systems: so hat es ebensowohl dem modernen Platonismus Nahrung und neue Hülfsmittel geboten, wie es anderseits den Humanismus oder Anthropologismus erst auf die Höhe einer umfassenden Weltansicht gehoben hat. Von Hegel ausgehend gelangt Proudhon ohne genauere Kenntniss Feuerbach's zu einer Anschauung, welche sich mit diesem Denker in wesentlichen Punkten enge berührt und dadurch noch einen Zug besonderer Verwandtschaft erhält, dass sie ebenfalls mit einer gewissen, Hegel entstammenden, Dialektik zu arbeiten liebt[59]).

§. 2. Wissenschaftliche Ziele.

Das Werk, welches Proudhon's ethische und rechtsphilosophische Grundanschauungen entwickelt, ist die umfassende Schrift: „De la justice dans la révolution et dans l'église" i. d. J. 1858—59 in einzelnen Heften veröffentlicht, welche durch die jedesmal am Schlusse befindlichen zeitgeschichtlichen Reflexionen („Nouvelles de la révolution") beinahe den Charakter von Flugschriften erhalten. Im Einzelnen reich an packenden Stellen, überraschenden Gedanken und einschneidender Reflexion; das Ganze durch den Mangel systematischer Anordnung, unzählige Abschweifungen, und endlose Wiederholungen fast ungeniessbar, aber Stoff für eine ganze Reihe von mittelmässigen Köpfen enthaltend, um daraus gute Bücher zu machen. Das Werk eines gährenden Geistes, dem es nicht an Belesenheit, ja selbst an einer gewissen Gelehrsamkeit, wohl aber an methodischer Schulung fehlt, und dessen stürmende Hast und Ungeduld nichts zur eigentlichen Reife kommen lässt[60]. Geniale Improvisationen über ein und dasselbe, nur in den verschiedenen Abtheilungen leicht variirte Thema, oft von prickelndem Reiz, oft von einer gewissen elementaren Kraft des Ausdrucks, aber in ihrer Zusammenhangslosigkeit die entscheidenden Punkte auch geradezu verdunkelnd und unvermögend eine bestimmte Ueberzeugung zu schaffen, am allerwenigsten im eigentlichen Volke, auf das die Schrift, wie es scheint, berechnet ist. Kein schärferer Gegensatz ist denkbar als die Darstellungsweise Proudhon's und des in so vielen Punkten gesinnungsverwandten Auguste Comte. Bei diesem eine unübertreffliche Sicherheit und Klarheit in der Disposition des Ganzen, bei der ermüdendsten Umständlichkeit und abspannendsten Reizlosigkei tim Einzelnen; bei Proudhon umgekehrt überall einzelne Gedanken von blitzartiger Wahrheit und schlagend im Ausdruck, die man einmal gelesen nicht wieder vergisst, dagegen das Ganze zufällig-planlos, wie an einander gereihte Leitartikel.

Ausdrücklich wird die Begründung einer theoretisch unanfechtbaren und praktisch verwendbaren Wissenschaft des Rechts, unter welchem Begriffe Proudhon wie Hegel auch das Sitt-

liche, also das Gesammtgebiet praktischer Normen versteht, als die grosse, im Gegensatze zur Theologie wie zu aller bisherigen Philosophie zu lösende, Aufgabe des Werkes bezeichnet. Also ethische Principienlehre im weitesten Sinne: Wesen und Ursprung, sociale Bedeutung und Sanction des Rechts, ausgedehnt zu einer ethischen Güterlehre, welche wenigstens gewisse Hauptprobleme, Ehe und Familie, Erziehung, Wirthschaft, Staat, Fortschritt, zur Erörterung bringt. Mit gleicher Ungerechtigkeit und gleicher Verkennung bedeutsamer Richtungen in der bisherigen Entwicklung der Ethik und Rechtsphilosophie, wie sie uns auch bei dem Begründer des Positivismus entgegentreten wird, macht Proudhon aller früheren Ethik ihre Abhängigkeit von der Theologie oder wenigstens Metaphysik zum Vorwurf und will aus dieser nothwendig schwankenden Grundlage die bestehende Unsicherheit und Verschiedenheit aller Systeme und Doctrinen ableiten. Die bisherige Darstellung dürfte gezeigt haben, dass eine solche Auffassung doch nur theilweise durch den thatsächlichen Stand der Dinge gerechtfertigt ist. Sicherlich ist die bisherige Entwicklung der Ethik an Spuren metaphysischer Einwirkungen reich; aber daneben steht schon im Altertum und wieder seit dem Beginn der neueren Speculation die Tendenz, das Wesen der sittlichen Erscheinungen durch Beobachtung und begriffliche Analyse des gegebenen Thatbestandes zu bestimmen und eine genauere Prüfung dieser Versuche zeigt, einmal, dass die hervortretenden Gegensätze ihre Quelle nicht nur in metaphysischen Differenzen, sondern in dem complicirten und antinomischen Charakter der zu erklärenden Phänomene selbst haben, und sodann, dass nicht selten in überraschender Weise durch alle Contraste der allgemeinen Weltansichten hindurch die Einheit des jeder Beobachtung und jedem System sich aufdrängenden Thatbestandes zum Vorschein kommt.

Auch darin kündigt sich ein gesunder Gedanke an, wenn Proudhon fordert, dass man umgekehrt von der auf praktischem Boden gewonnenen Basis aus die allgemeine Weltansicht construiren solle [61]). Gewiss, die Thatsachen des sittlichen Lebens wie der geistigen Entwicklung der Menschheit dürfen nicht ausser Acht gelassen werden, wenn man um die Gewinnung

eines wissenschaftlichen Weltbegriffes sich bemüht; nur darf man auch nicht übersehen, weder, dass es noch andere Punkte strengster Gewissheit in unserem Erkennen gibt, als die Wahrheiten des praktischen Gebietes, noch dass ein wirklich exacter Begriff nur auf sämmtlichen erkannten oder erkennbaren Thatsachen sich aufbauen kann.

Indessen tritt der speculativ-theoretische Zweck bei Proudhon sehr bald in den Hintergrund: alles Erkennen empfängt seinen Werth in letzter Linie durch den Einfluss, den es auf unsere praktische Lebensgestaltung auszuüben vermag. Die Philosophie soll wirken, volkstümlich werden, in die Massen eindringen; soll wieder Ueberzeugungen schaffen; sie hat in unserer Zeit einen hochwichtigen Socialberuf. Als „Versuch einer volkstümlichen Philosophie“ hat er selbst die Schrift über die Gerechtigkeit bezeichnet. Noch entschiedener, freilich auch unruhiger, hastiger als Comte drängt Proudhon auf das unmittelbar Praktische; seine Schilderung der sittlich-socialen Auflösung in der Gegenwart ist noch düsterer. Aber in dieser Zeit, die verlernt hat zu glauben, und die es hoffentlich noch verschmäht mit blinder Ergebung in das Unvermeidliche die Dinge gehen zu lassen, wie sie wollen und können, gibt es noch einen Weg: die Wissenschaft. Wissen ist Vorauswissen, hatte Comte gesagt, und alle Hoffnung auf die zur Wissenschaft werdende Sociologie gesetzt; man muss Geschichte a priori schreiben, noch vor die Ereignisse da sind, d. h. den Gang der Menschheit durch Wissenschaft bestimmen: so drückt Proudhon einen ähnlichen Gedanken auf seine Weise aus[62]).

Was aber seiner Forderung einer Neugestaltung besonderes Pathos gibt und zugleich den Punkt seines schärfsten Gegensatzes zum Spiritualismus bezeichnet, ist der Umstand, dass Proudhon, wie der Positivismus, für den Neubau der Gesellschaft auf die Mitwirkung religiöser und kirchlicher Elemente grundsätzlich verzichtet, und denselben lediglich von dem, was er „Revolution“ nennt, erwartet, d. h. von der theoretischen und praktischen Begründung einer rein rationalen und humanen Anschauungsweise[63]). Das Nebeneinander von Kirche und Revolution auf dem Titel des Hauptwerkes ist als die schärfste Antithese zu fassen; hier die Bejahung und strenge Forderung,

dort die unversöhnliche Verneinung der Gerechtigkeit. Aber weder das 18. Jahrhundert, noch das gegenwärtige sind auf dem Wege, dies Ideal zu schaffen. Jenes hat dem Feinde nur Scharmützel geliefert: seine oberflächliche und frivole Kritik war unfähig, einen Sieg zu erfechten, der nur dem höchsten sittlichen Ernste, der durchgebildetsten Vernunft, beschieden sein kann [64]). Der Spiritualismus des 19. Jahrhunderts ist in anderer Weise abgeirrt. Statt das Werk des 18. Jahrhunderts zu vollenden, hat er deutsche, schottische, platonische Philosophie zu Hülfe gerufen, aus Angst vor dem Materialismus sich zum Bannerträger der Reaction gemacht, und der Kirche vierzig Jahre lang, einerlei ob als Rival oder Bundesgenosse, die Intelligenz des Volkes preisgegeben [65]).

Kann man eine bessere Bestätigung des oben ausgesprochenen abschätzigen Urtheils über die praktischen Wirkungen des Spiritualismus verlangen, als den von einem Franzosen, dem Niemand Grösse des Charakters und Ernst der Gesinnung absprechen wird, ausgestossenen Schmerzensruf, dass die Moralität des französischen Volkes, sein Glaube an Recht, Pflicht und Sittlichkeit, hohl und zerfressen seien bis in's Mark hinein, diese grundlegenden praktischen Ueberzeugungen zu leeren Utopien, unbeweisbaren Vorurtheilen geworden, und in ihrer Selbstgewissheit durch die immer wieder versuchte Anlehnung an's Uebernatürliche gerade von denen am Meisten blossgestellt, welche diese Begriffe am häufigsten im Munde führen [66]).

§. 3. Die Menschenwürde als ethisches Princip.

Aber diese herbe Anklage der philosophischen Restauration im 19. Jahrhundert richtet sich im Grunde nur gegen die theologisirenden Tendenzen des Spiritualismus und seine Abschweifungen in's transcendentale Gebiet; die ethische Grundanschauung ist völlig die gleiche, und sie bestätigt durchaus den oben ausgesprochenen Satz der gemeinsamen Abstammung beider Theorien von den Principien der Revolution auf der einen, von dem deutschen Idealismus auf der anderen Seite, an welchen, namentlich in seiner Fichte'schen Fassung, Proudhon's Lehre oft unmittelbar anzuklingen scheint.

Als eigentlicher Inhalt der Gerechtigkeit, und als Princip aller Ethik das Gefühl der persönlichen Würde. Dem Nebenmenschen gegenüber verallgemeinert sich dies Gefühl und steigert sich zum Gefühl der Menschenwürde überhaupt, welches in einem Vernunftwesen durch jede andere Person, sie sei Freund oder Feind, unvermeidlich geweckt wird. Es ist selbstlos und übt einen alle anderen Gefühle beherrschenden Zwang aus, wodurch es sich von der Liebe und allen anderen Neigungen unterscheidet. Das Recht ist die Jedem gegebene Fähigkeit, von allen Anderen die Achtung der Menschenwürde in seiner Person zu fordern; Pflicht die Nöthigung eines Jeden, diese Würde im Anderen anzuerkennen. Es sind identische oder Wechselbegriffe; beide ein Ausdruck der Achtung der Person, nur in Bezug auf das Subject verschieden, Ich und Nicht-Ich oder vielmehr ein anderes Ich[67]). Die Würde des Menschen fühlen und behaupten, zunächst in Allem, was unsere eigene Person angeht, dann ebenso in der Person des Anderen, und zwar ohne egoistische Berechnung, wie ohne Rücksicht auf den Willen einer Gottheit oder einer menschlichen Gemeinschaft: das nennen wir „Recht". Diese Würde unter allen Umständen, und wenn nöthig gegen unsere eigenen Leidenschaften, mit Nachdruck vertheidigen: das ist „Gerechtigkeit". Im Rechte fühlt sich also ein Jeglicher zugleich als Person und als Gesammtheit, als Individuum wie als Glied einer Familie, einer Gemeinde, eines Volks, als Mensch wie als Menschheit. Das Recht hat nichts mit dem Interesse, nichts mit dem Nutzen, nicht einmal etwas mit der Gegenseitigkeit zu thun; es drückt eine über dem Allen stehende Thatsache aus: dass zwar der Streit unter den Menschen ebenso häufig ist, wie ihr Einklang, ihre Würde als Menschen aber immer dieselbe[68]).

Auch dem Liebesprincip gegenüber sucht Proudhon, ähnlich wie Cousin, die Suprematie des Rechts zu wahren. Wir können nicht Jeden lieben, aber wir können Jedermanns Würde achten[69]). Man hat ihm dies vielfach verdacht, und den Vorwurf gegen ihn erhoben, als wolle er die hingebende Begeisterung des Opfers überhaupt aus der Welt verbannen, oder als wolle er sie gebieterisch, wie das Recht, fordern[70]). Keines von Beiden dürfte Proudhon's wahrer Meinung entsprechen.

Was er bekämpft, ist nur jeder Versuch die Organisation der Gesellschaft auf das Liebesprincip aufzubauen, oder eine Heilung der bestehenden Schäden lediglich von da aus zu erwarten. Die Träumereien vieler Socialisten, wie das kirchliche Zerrbild einer nothwendig aus Reichen und Armen bestehenden, auf Wohlthätigkeit und Almosen gegründeten Gesellschaft will er damit abwehren. Was der Gesellschaft allein ziemt und frommt, ist das feste Gefüge rechtlicher Institutionen, welche die Gerechtigkeit nicht nur im Munde führen, sondern auch zu verwirklichen im Stande sind. Mag es der Liebe überlassen bleiben, die Schäden zu heilen, welche sich auch im wahren Rechtsstaate noch durch Zufall und Schicksal ergeben werden. Ob freilich Acte der Selbstverleugnung und Aufopferung aus dem als alleiniges Princip an die Spitze von Proudhon's Ethik gestellten Begriffe der Menschenwürde wissenschaftlich abzuleiten seien, ist eine andere Frage, welche hier wie bei Cousin zu verneinen sein dürfte.

§. 4. Systematische Stellung der Theorie Proudhon's.

Im Gegensatze zu Cousin und dem Spiritualismus erscheint nun bei Proudhon der Begriff des Rechts und der Menschenwürde in rein anthropologischer Fassung.

Das Recht ist ein Erzeugniss der Menschennatur und nichts weiter als dieses. Es heisst seinem Wesen Gewalt anthun, wenn man es auf irgend eine Weise, mittelbar oder unmittelbar, in Beziehung zu einem vor oder über der Menschheit liegenden Princip bringen wollte. Gegen den Platonismus in jeder Form behauptet Proudhon die Immanenz des Rechts, mit Ausschluss jeder Transcendenz; er ist ihm nur eine Abart jenes Begriffes des Absoluten, welchem er an mehr als einer Stelle feierlich den Krieg erklärt und dessen völlige Beseitigung aus dem menschlichen Denken er als eine der Hauptaufgaben seiner Philosophie bezeichnet hat[71]).

Auf der anderen Seite aber sehen wir Proudhon nicht minder bemüht, den blossen Nominalismus in der Ethik durch eine realistische Doctrin zu ersetzen. Ganz in dem Sinne, wie

einst Shaftesbury gegen Hobbes und Locke, wie die spätere schottische Schule gegen Hume, und wie gleichzeitig Auguste Comte, sucht auch Proudhon für das Sittliche, d. h. die Gerechtigkeit, eine organische Basis in der psychischen Constitution des Menschen ausfindig zu machen [72]. Wie die Gerechtigkeit nicht von oben her in den Menschen hineinkommt, so kann sie auch nicht von aussen her durch die Gesellschaft an ihn herangebracht werden. Wie sollte die Gattung dazu kommen, eine Eigenschaft zu besitzen, die dem Individuum fehlt? [73] Es widerstrebt Proudhon wie jenen Realisten in dem Rechte nur eine Beziehung zu sehen. Er hält keine sociale Ordnung für möglich auf Grundlage eines Rechtsbegriffes, der lediglich aus den Interessen-Calcul hervorgeht und für den alle Schuld sich in den Vorwurf falschen Rechnens auflöst [74]. Er sucht nach einer Grundlage des Rechts in der psychologischen Organisation des Menschen; nach einer bestimmten Fähigkeit, die alsbald in Thätigkeit tritt, sobald sich der Mensch dem Menschen gegenüber befindet — eine Fähigkeit, deren Product die Gerechtigkeit sein soll, die sich folglich zu ihr verhält, wie das Gedächtniss zur Erinnerung, der Verstand zum Begriffe, das Gefühl zur Liebe [75]. Man bemerkt leicht den naiven psychologischen Realismus dieser Bestimmungen. Diese Fähigkeit muss auch noch etwas anderes sein, als die sogenannte natürliche Güte des Menschen, das Gefühl der Sympathie, der Instinct der Sociabilität, worauf der Positivismus die Ethik aufzubauen unternimmt. An sich werthvoll und sorgfältiger Pflege würdig, sind diese Gefühle doch soweit entfernt die Achtung der Menschenwürde, auch im Feinde, erzeugen zu können, dass sie derselben vielmehr unter Umständen heftig widerstreben. Auch das Genossenschaftswesen bei manchen Thiergattungen will Proudhon nicht als den organischen Grundstock menschlicher Sittlichkeit anerkennen. Wenn es überhaupt richtig ist, den Menschen zu den geselligen Thieren zu zählen (schon Hobbes hatte das ja bezweifelt), so würde jedenfalls eine Genossenschaft wie die jener Thiere seinen innersten Neigungen widersprechen. Der Mensch kann nie reiner Communist sein: er acceptirt die sociale Gemeinschaft nur unter der Bedingung sich in ihr frei zu fühlen — eine Bedingung, die nur mit Hülfe eines besonderen

Gefühls, dem der Sociabilität überlegen und von ihm verschieden, erfüllt werden kann: dem Rechtsgefühl [76]).

So langt Proudhon, nach den lebhaftesten Protesten gegen den Transcendentalismus, zuletzt das alte Erbstück der intuitiven Ethik wieder hervor: das Gewissen. Diesen Namen gibt er wohl auch jenem natürlichen Vermögen, auf dem das Gefühl des Rechts oder der Menschenwürde beruhen soll [77]). Wie nur irgend einer der Spiritualisten feiert er es als den Beherrscher unseres inneren Lebens, dessen unbedingte Gebote eine dreifache Wehr in uns aufrichten: gegen die eigenen Leidenschaften, gegen die Gewaltthat an Anderen, gegen die Vergewaltigung durch Andere [78]). Wie Butler setzt er das Verhältniss zwischen Rechtsgefühl und anderen Trieben gleich dem zwischen Autorität und blosser Macht. Wäre jenes nichts weiter, als ein Trieb unter anderen Trieben, so würde die Herrschaft unbegreiflich sein, die es über die menschlichen Leidenschaften ausübt. Stände Leidenschaft gegen Leidenschaft: das Recht müsste der Menge der Gegner erliegen [79]).

In diesem Sinne nennt Proudhon auch wohl das Vorhandensein dieses höheren, über dem natürlichen Willen und seinen Trieben stehenden Rechtswillens „übernatürlich", nicht weil er ihm aus einer transcendenten oder göttlichen Ursache stammt, sondern weil er einen Zustand, eine Gesinnung ausdrückt, die nicht die natürlichen, ursprünglichen sind und den Menschen nöthigen, für Andere gegen sich selbst Partei zu ergreifen [80]). Er drückt allerdings die Natur des Menschen aus, aber eine höhere Natur, die erst geschaffen werden muss, und darum, weil sie die bessere ist, Zeit braucht, um zu reifen [81]). Sie ist so wenig oder so gut vor dem menschlichen Zusammenleben und seinen Eindrücken vorhanden, als der Verstand vor den Sinneswahrnehmungen. Der Verstand ohne Empfindungen ist leer; das Gewissen ohne Gefühle und Triebe blind. Es bedarf der Erfahrung, um beide zu dem zu machen, was sie sein können. Es ist diese Entwicklung, welche die Erziehung der Menschheit bildet [82]).

§. 5. Geschichtsphilosophische Ausblicke: Das Recht als ewige Wesenheit und als Entwicklungsproduct.

Auf das Kenntlichste tritt aus Proudhon's Theorie seine eigentümliche Mittelstellung zwischen dem Spiritualismus und dem Positivismus hervor. Statt der aufgegebenen metaphysischen Realität eine psychologische, ein specifisches Vermögen; von der anderen Seite der Entwicklungsgedanke doch unabweisbar sich herandrängend, aber mit einer gewissen Scheu abgewiesen. Das Recht als ein ewiges Factum der menschlichen Natur, mit dem Anspruche auf absolute Geltung, und die in aller historischen Betrachtung unabweisbar gegebene Relativität des Rechtes stehen einander gegenüber. Proudhon empfindet diesen Gegensatz, aber seine Dialektik ist zu ungelenk, um ihn rein aufzulösen [83]).

Wenn der Begriff der Gerechtigkeit das Wesen des Menschen und der Gesellschaft, eine ursprüngliche Thatsache, ausdrückt, ist dann nicht die ganze Geschichte ein ungeheures Räthsel? Zu einer solchen durchaus unhistorischen Betrachtungsweise wird Proudhon in der That von seinen Voraussetzungen getrieben, mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher die Vertreter des Gedankens einer Urreligion oder eines Naturrechts im 17. und 18. Jahrhundert dazu geführt worden waren, in allen concreten geschichtlichen Bildungen nur die Verzerrung und Verunstaltung des Ursprünglichen, Begrifflich-Reinen zu sehen [84]). Da Proudhon nur die Gerechtigkeit kennt, welche auf der Erklärung der Menschenrechte und der Anerkennung einer allgemeinen und gleichen Würde aller Menschen beruht, so wird für ihn, genau gesprochen, der Begriff Recht allerdings erst seit der Revolution anwendbar, um so mehr als es die herrschende Tendenz, ja man möchte beinahe sagen, die fixe Idee seiner gesammten Darstellung ist, das theologische Princip des Christentums und der Kirche als absolut unvereinbar mit der wahren Gerechtigkeit und sie in ihrem innersten Wesen fälschend zu erweisen. Er sucht sich zu rechtfertigen: wäre die Gerechtigkeit der Menschheit nicht eingeboren, so müsste man ja den gesammten socialen Zustand als unnatürlich, die Civilisation

als Entartung der Menschheit bezeichnen; anderseits: ist sie dem Menschen eingeboren, so folgt daraus nicht, dass ihre Vorschriften und der ganze Reichtum möglicher Anwendung dieses Begriffes von jeher mit völliger Klarheit und Bestimmtheit vor dem menschlichen Geiste gestanden seien; die wahre Formel der Gerechtigkeit ist die Frucht tausendjähriger Arbeit [85]).

In der nachdrücklichsten Weise hat Proudhon selbst die Idee des Fortschritts als den eigentlichen Stütz- und Angelpunkt seines Denkens bezeichnet und unter diesem Begriff den Ausschluss jeder Vorstellung von etwas schlechthin Starrem, Unveränderlichem, Vollkommenem, mit einem Worte das contradictorische Gegentheil der Idee des Absoluten zusammengefasst [86]). Der sittliche Fortschritt ist ihm so gewiss wie der Begriff der Gerechtigkeit und Freiheit selbst: seine Leugnung eine Blasphemie. Als eigentlich wirksame Kraft in diesem Fortschritte, welche der Gerechtigkeit möglich macht, sich im Kampfe gegen die Lockungen des persönlichen Interesses zu behaupten, bezeichnet Proudhon das Idealisirungsvermögen des Menschen [87]), welches er in einer sehr geistreichen Parallele als für den anthropologischen Standpunkt der Immanenz dasselbe bedeutend nennt, wie für den theologischen Standpunkt der Transcendenz der Begriff der Gnade oder des Paraklet [88]). Er ist vielleicht der erste neuere Denker, welcher auf die eminente praktische Bedeutung der Phantasie für die Entwicklung von Werthmaassen und Normen, wie für die Fortbildung der Zustände, aufmerksam gemacht hat. Er schildert sie als das eigentliche Element alles höheren Lebens, als die Krone unseres Dasein [89]). Aber der psychologische und historische Zusammenhang wird dadurch nicht deutlicher. Jetzt heisst es, auch die Gerechtigkeit bedürfe der befruchtenden Einwirkung des Idealisirungsvermögens, ja, sie sei das erste und vornehmste Object desselben; eine Gerechtigkeit ohne Ideale sei hinkend und falsch; dann wird wieder gesagt, die Gerechtigkeit sei selbst das Ideal, das höchste, immer alte und immer neue Ideal, das Vermögen zu idealisiren beruhe auf dem nemlichen Princip wie die Gerechtigkeit, nemlich auf unserer Würde, dem tiefsten Grunde der Seele und entwickle sich durch die Thätigkeit der Freiheit [90]). Und ausdrücklich wird in der Einleitung des ganzen

Werkes von der Fortschrittsbewegung der Menschheit erklärt, sie bestehe nicht nur in der Annäherung an eine absolute Gerechtigkeit und ein ein für allemal feststehendes Ideal, sondern vielmehr darin, dass in der physischen Erneuerung und geistigen Entwicklung des Geschlechts das von ihm zu realisirende Ideal des Rechts in derselben Weise wachse und sich steigere, wie die Formen der ganzen Schöpfung[91]).

Dem Gedanken einer ursprünglichen Güte und Vollkommenheit des Menschengeschlechts, welche durch dessen Entwicklung verloren gegangen sei, macht Proudhon schon in einer früheren Schrift, dem „Système des contradictions économiques" heftig den Krieg. Dieser Gedanke werde eben durch die Thatsache des Fortschritts selbst widerlegt[92]). Zwar eine gewisse natürliche Güte des Menschen, die nicht Entwicklungsproduct sei, sondern allen Vernunftgründen vorangehe, müsse ebenso als Thatsache gelten, wie das allen Völkern und allen Zeiten gemeinsame Gefühl menschlicher Schuld und Sündhaftigkeit. Der Grundirrtum der theologischen Betrachtungsweise liege nur darin, dass sie aus den Gegensätzen des menschlichen Wesens, dem Einklang und dem Zwiespalt seiner Kräfte, zwei getrennte geschichtliche Perioden macht, anstatt anzuerkennen, dass in diesem Widerspruch eben das Doppelwesen des Menschen selbst zum Ausdruck kommt, das durch die ganze Geschichte hindurch in ewigem Streit, in ewiger Versöhnung begriffen ist[93]). Gedanken Hegel's und Schleiermacher's in französischem Gewande! Wer das Wort Mensch ausspricht, meint Gutes und Böses zugleich; alles Leben ist Oscillation, Schwankung um einen Gleichgewichtszustand; die Norm selbst, die Gutes und Böses scheidet, ist ein Werdendes.

Kaum minder geistvoll ist ein anderer Versuch Proudhon's in der Schrift „De la Justice", die Abweichung des Menschengeschlechts von der doch in seiner Natur begründeten Norm aus dem Wesen der Rechtsentwicklung selbst zu erklären. An dieser haftet ein doppelter Widerspruch. „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen": die idealen Rechtsforderungen des menschlichen Bewusstseins schreiten in jedem Zeitpunkt schneller vorwärts als die Ausprägung derselben zu festen Rechtsinstitutionen. Auf

der anderen Seite ist die menschliche Natur im innersten Kerne conservativ, und alles Recht tritt mit der Behauptung seiner ewigen Gültigkeit auf; es würde gar nicht anerkannt, wollte es sich nur als ein vorläufiges Auskunftsmittel bezeichnen. In diesem Widerspruch liegt die Quelle des Uebels. Bei den unendlichen Schwierigkeiten, welche die normale Gestaltung des menschlichen Lebens darbietet, ist es unmöglich, dass die positiven Rechtsordnungen etwas anderes liefern als einen Nothbau, der von der einen Seite als ein unantastbares Heiligtum gehütet, auf der anderen von den Zweifeln des entwickelteren Bewusstseins unterwühlt wird. Hier liegen alle Keime der tiefsten moralischen Zerrüttung. Das Recht, das Heiligste des Geschlechts, wird für die Einen ein trügerischer Götze, für die Anderen ein willfähriger Helfershelfer; es bleibt äusserlich in Kraft und unter der Oberfläche frisst das Verderben weiter, bis die alte Rechtsordnung in Trümmer sinkt und neue Ideale die Kraft gewinnen, wirklich zu werden. Den Verlauf dieser periodisch in der Menschheit wiederkehrenden Scheidung zwischen den beiden Lebensmächten, Recht und Ideal, entwickelt Proudhon in einer grandiosen Schilderung, welche an die apokalyptische Kraft mancher Stellen in Hegel's Phänomenologie gemahnt.

XI. Capitel.

Der Positivismus.

Comte[1]).

1. Abschnitt.

Der Positivismus als Culturmacht und System.

§. 1. Positivismus und Spiritualismus.

Wer neben Cousin den Namen Auguste Comte's ausspricht, der hat damit den zweiten Mittelpunkt bezeichnet, um den sich die französische Geistesarbeit auf philosophischem Gebiete in unserem Jahrhundert gruppirt. Der Zusammenhang der Schulen ist hier weit enger, die Zahl der schöpferisch bedeutend hervortretenden Individuen viel geringer als in Deutschland: in den Gegensätzen des Spiritualismus und des Positivismus lässt sich Alles umfassen, was dieses Jahrhundert bis in die neueste Zeit herein in Frankreich an wirklicher philosophischer Arbeit hervorgebracht hat. Denn wir dürfen von dieser Bezeichnung ohne Weiteres sowohl die Versuche des Traditionalismus und Ultramontanismus ausschliessen, für welche das kirchliche Dogma oberstes Kriterium der Wahrheit bleibt, als die meisten der philosophischen Grundlegungen communistischer Reformprojecte, bei welchen, wenn auch in anderer Art, das nemliche Ueberwiegen praktischer Interessen über theoretische stattfindet und die Vorstellung eines bestimmten Glückseligkeitszustandes der

Gesellschaft in ähnlicher Weise die Untersuchung beeinflusst, wie dort der Begriff einer Wahrheit, die nur bestätigt und erklärt, aber nicht gefunden werden kann.

Zwischen dem unversöhnlichen Gegensatz beider Richtungen steht die eigenartige Gestalt Proudhon's: Socialist nach seinen praktisch-politischen Tendenzen und in seiner Volkswirthschaftslehre; Spiritualist mit seiner Metaphysik der Gerechtigkeit, des freien Willens und der persönlichen Würde des Vernunftwesens; Positivist in seiner gründlichen Abneigung gegen alle Ansprüche der Kirche und theologischer Meinungen auf fortdauernde Geltung in den Fragen des Rechts, der Ethik, der Volkswirthschaft.

Die Geschichte der neueren Philosophie zeigt wenig so merkwürdige Gegensätze wie Cousin und Comte. Es sind die zwei Grundzüge des französischen Geistes, welche sich in beiden Männern und ihren Richtungen verkörpern: dort jenes bewunderungswürdige Formtalent, jene Gabe des Gestaltens und Darstellens, durch welche die philosophische Litteratur der Franzosen schon im 18. Jahrhundert eine so grosse Rolle in der geistigen Cultur Europas gespielt hatte; hier jene Fähigkeit der Abstraction, des phantasielosen, aber exacten und mathematischen Denkens, welche in Frankreich so eminente Leistungen auf dem Gebiete der mathematisch-physikalischen Wissenschaften erzeugt hat. Cousin's Philosophie wächst heraus aus einer litterarischen Bewegung, welche zum Studium der Vergangenheit und der nicht-französischen Culturen hinführt, sie ist ein Ableger der Romantik; dicht neben Cousin stehen die Historiker Guizot, Villemain, Michelet und der universelle Kritiker Sainte-Beuve, der, wie er einmal sagt, die Kritik zu einer Naturgeschichte der Litteratur werden lassen möchte [2]): Comte's Philosophie hat ihre Wurzeln in der Mathematik und in den Naturwissenschaften; bei ihrer Geburt haben die grossen französischen Astronomen, welchen man den Ausbau des Newtonschen Weltsystems verdankt, Lagrange und Laplace, Naturforscher wie Buffon und Cuvier, zu Pathen gestanden.

Beide verkünden sich mit Nachdruck als Vertreter jenes gesunden Menschenverstandes (bon sens) [3]), welcher einst in der Person Montaigne's der französischen Philosophie das Horoskop

gestellt und seitdem unverjährbare Ansprüche in ihr behauptet hat; aber der „gesunde Mensch“, an dessen Verstand der Spiritualismus appellirt, ist gut christlich getauft und hat seinen Katechismus inne; der des Positivismus ist ein kleiner Heide, bei dem die Mathematik die Stelle der Dreieinigkeit vertritt. Beide streben nach Universalität; aber die Universalität des Spiritualismus hält sich innerhalb des überkommenen litterarischen Bestandes der Philosophie und strebt nur darnach, sich diesen mittels des historischen Studiums völlig eigen zu machen; die Universalität, welche Comte anstrebt, geht darauf aus, den herrschenden Begriff der Philosophie zu erweitern, oder vielmehr die Philosophie in ihrer alten Bedeutung durch die Mittel der modernen Wissenschaft zu reconstruiren: als die Vereinheitlichung des gesammten Wissens zur Totalität einer Weltansicht[4]).

In der Forderung historischen Verständnisses, in der Ablehnung der vernünftelnden Kritik des 18. Jahrhunderts, kommt der Positivismus mit dem Spiritualismus überein, ja übertrifft ihn sogar. Mit welchem Eifer hat Comte die Verknüpfung seiner eigenen Gedanken mit dem Entwicklungsgang des abendländischen Geistes seit Aristoteles aufzuzeigen sich bemüht[5]); mit welcher Wärme auf fast jeder Seite seiner Schriften die unermesslichen Dienste anerkannt, welche das Christentum und die mittelalterlich-katholische Gesellschaftsorganisation der Menschheit geleistet haben! Ja noch mehr: wenn das historische Studium der Vergangenheit und die Versenkung in die geistigen Schätze der Menschheit für Cousin eine Methode gewesen war, so wird das Bewusstsein dieses Zusammenhanges, der die Generationen der Erde unter einander verkettet, für Comte zu einer Religion, der Religion der Menschheit[6]). Kein Denker, Hegel allein vielleicht ausgenommen, hat ein so feines und tiefes Gefühl für das gehabt, was wir der Vergangenheit schulden, Niemand hat mit solcher Weite des Blickes und solcher Empfänglichkeit für das Fernliegendste diesen Zusammenhang bis in seine letzten Verflechtungen klar zu machen und zu einem Gegenstande beständigen Bewusstseins und immerwährender Betrachtung wie zur Quelle der Begeisterung für eigene Thaten zu machen gewusst.

Freilich muss man sagen: ist Comte in seiner Anerkennung der Vergangenheit viel universeller als Cousin, weil er sich nicht bloss auf die Männer des reinen Gedankens beschränkt, und weil es sich für ihn überhaupt und grundsätzlich nur um relative Werthe handelt, so steht er nach der andern Seite hin der Vergangenheit mit viel grösserer Entschiedenheit und Abgeschlossenheit gegenüber als der Spiritualismus. Religiöser Glaube und metaphysische Speculation haben ihren vollen nothwendigen Antheil an der Entwicklung unseres Geschlechts: sie haben die Stufen gebaut, auf welchen sich der Tempel des heutigen Wissens erhebt. Aber aus dem Danke, welchen wir ihnen als geschichtlichen Mächten zollen, darf man nicht, wie der Spiritualismus will, geistige Verpflichtungen für die Gegenwart ableiten. Dieser sucht eklektisch Bruchstücke der ganzen und vollen Wahrheit in den Gedanken der Vergangenheit; der Positivismus strebt aus einem Gesetz der geistigen Entwicklung zu verstehen, weshalb vergangene Zeiten so denken mussten, wie sie thaten; aber er stellt sich auch, ausgerüstet mit neuen Kriterien und neuer Methode, über die Vergangenheit, deren Studium uns zwar belehren kann, was geschichtlich nothwendig gewesen, aber nicht, was an sich wahr ist.

Eben darum sind beide Systeme auch politische Gegner. Der Spiritualismus identificirt sich schon bei Cousin mit dem Liberalismus, welcher die formalen staatsbürgerlichen Errungenschaften der Revolution, den Constitutionalismus der Charte, als den Höhepunkt menschlicher Entwicklung ansieht. Comte's sociale Theorien erwachsen unter Anregung Saint-Simon's [7]), der, was man auch von seinen Schrullen und Seltsamkeiten denken mag, jedenfalls zuerst mit genialem Scharfblick die unheilbaren Schäden der revolutionären Rechtsordnung erkannte, zu einer Zeit, wo sich dieselben kaum in ihren ersten Ansätzen zu zeigen begonnen hatten.

Dass die vom Spiritualismus und der politischen Doctrin des Liberalismus als die ewigen, fruchtbringenden Grundlagen der vernunftgemässen Gesellschaft verherrlichten Ideale der Revolution, dass insbesondere der vielbesungene Freiheitsbegriff, innerlich hohle Götzen seien, blosse Negationen, die eben

nur den Raum schaffen können, auf dem sich höhere sociale Gestaltungen erheben: das hat der Positivismus zuerst in voller Klarheit ausgesprochen [8]). Er kann sich natürlich nicht für die Ideen der Restauration und jenen modernen Conservatismus begeistern, der das Gebäude der Zukunft mit den abgenutzten Materialien der Vergangenheit errichten möchte; aber noch viel weniger für die Verfechter des revolutionären Gedankens in der Gegenwart, welche das im 18. Jahrhundert zeitgemässe Werk der Zerstörung und Auflösung verewigen und zu einem positiven Programm machen möchten [9]). „On ne détruit que ce qu'on remplace“: dies scheint Comte der tiefste politische Grundsatz unseres Jahrhunderts zu sein; der Ersatz des von der Revolution Zerstörten durch eine geistige Neuschöpfung seine eigentliche Aufgabe.

So stark ist bei Comte, namentlich in späteren Jahren, der Drang und das Bedürfniss nach Einheit der Geister als Grundlage einheitlichen Zusammenwirkens im Leben, so lebhaft seine Furcht vor dem Unheil, welches eine schrankenlose Subjectivität und geistige Atomisirung der Gesellschaft zur Folge haben müsste, dass man manchmal unwillkürlich an die Tiraden gemahnt wird, durch welche ein de Maistre und Lammenais die Ohnmacht der individuellen Vernunft gegenüber der Autorität der Tradition zu erhärten gesucht hatten und Mühe hat sich zu erinnern, dass die von Comte der Willkür des Individuums entgegengestellte Tradition nicht die eines angeblich offenbarten Glaubens, sondern bewiesener und beweisbarer Wahrheiten ist, dass sie den Geist und Willen des Individuums nicht an den vom Himmel gefallenen Wahn, sondern an das in harter Arbeit erworbene Wissen von Jahrhunderten knüpfen will [10]). Mit der Härte einer Paradoxie bricht bei Comte die Ueberzeugung hervor, die sich manchem ernsten Geiste unseres Jahrhunderts allgemach aufzudrängen beginnt, „dass keine Macht in der Welt jetzt stark genug ist, das Bessere zu verwirklichen, es sei denn, dass der Glaube an die höchste Nützlichkeit der Wissenschaft und der Wissenden endlich auch dem Böswilligsten einleuchte und dem jetzt herrschenden Glauben an die Zahl vorgezogen werde“. Und in diesem Sinne muss Jeder, der es mit der Zukunft ernst meint, einstimmen in die

Losung: „Mehr Ehrfurcht vor dem Wissenden! Und nieder mit allen Parteien“ [11])!

Dieser ganz verschiedenen Stellung des Spiritualismus und Positivismus zu den herrschenden Mächten der Zeit entsprachen die persönlichen Schicksale ihrer Begründer. Frühzeitig erschliessen sich Cousin die Hörsäle der Universität, in denen die Beweglichkeit seines Geistes, der Glanz seiner Sprache und die künstlerische Vollendung seiner Darstellung ihm rasch einen gefeierten Namen und wachsenden Einfluss verleihen. Der Sieg der liberalen Ideen in der Julirevolution öffnet auch ihm alle Pforten: seine Philosophie wird officiell anerkannte Staatsphilosophie; er selbst steigt als oberster Leiter des philosophischen Unterrichts bis zum Pair von Frankreich empor; die gelegentlichen Zerwürfnisse mit der Kirche sind mehr Familienzwistigkeiten, bei denen gemeinsame Interessen die Streitenden bald wieder zusammenführen, als ernste Kämpfe.

Ganz anders bei Comte [12]). Er beginnt mit Vorträgen im eigenen Hause und im engsten Kreise; er bewirbt sich i. J. 1832 vergebens bei Guizot, dem frommen Unterrichtsminister des liberalen Frankreich, um eine Lehrkanzel für Geschichte der mathematisch-physikalischen Wissenschaften, für welche Niemand wie er befähigt gewesen wäre; er wird „wegen der unmoralischen Falschheit seines mathematisirenden Materialismus“ abgewiesen. Aus der bescheidenen Stellung eines Repetitors der höheren Mathematik, welche er im gleichen Jahre an der polytechnischen Schule erlangte, war es dem hochbedeutenden Manne nicht möglich zur Professur vorzudringen, und die ihm als Ersatz gewährte Stellung eines Examinators für die Zulassungsprüfung büsste er nach der Veröffentlichung seines Systems der positiven Philosophie wieder ein. Aber nicht (es verdient hervorgehoben zu werden) durch eine Maassregel der Regierung, sondern Dank der Antipathie, welche der Unterrichtsrath jener Anstalt, welche die Männer des exacten Wissens gegen den Philosophen in ihrer Mitte empfinden, der es wagt, die Candidaten auf ihre allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe und nicht auf Specialitäten hin zu prüfen. Von der unmittelbaren und lebendigen Wirksamkeit durch öffentliche Vorträge abgeschnitten ist der neue Gedankenkreis durchaus auf die stille

litterarische Propaganda hingewiesen, welche der „Cours de philosophie positive“ zu üben vermochte.

Und welches philosophische Werk war dazu weniger geeignet! Von allen Schriftstellern, die jemals in französischer Sprache über philosophische Gegenstände gehandelt haben, ist Comte der am wenigsten französische, nicht dem Inhalt nach, aber in seiner Form und Ausdrucksweise. Der völlige Mangel an äusserer kenntlicher Gliederung, die langen, künstlich in einander geschalteten Sätze, welche selten in einem Athemzuge fortschreiten, sondern das eben Gesagte meist wieder einschränken und erläutern und den Leser so zum beständigen Stehenbleiben nöthigen, die Ueberhäufung mit fremden, technischen Ausdrücken: das Alles muss das Eindringen in Comte's Gedanken für Jeden erschweren, der nicht von vornherein den Entschluss völliger Hingabe und ernsten Studiums mitbringt.

Auch in diesem Punkte also besteht zwischen beiden Schulen der schärfste Gegensatz. Der Spiritualismus, von Anfang an neben der akademischen auf die litterarische Wirksamkeit bedacht, zählt in seinen Reihen glänzende Stilkünstler, Virtuosen der Darstellung, deren Arbeiten, ganz abgesehen von ihrem wissenschaftlichen Gehalt, durch ihre blosse Form einen Ehrenplatz unter den Leistungen französischer Prosa im 19. Jahrhundert einnehmen werden; der Positivismus (denn das gilt nicht von Comte allein, sondern ebenso auch von Littré und anderen Vertretern der Richtung) hat dem litterarischen Geschmack niemals Concessionen gemacht; niemals ist ihm der sprachliche Ausdruck Zweck an sich, sondern allezeit bloss Mittel zur möglichst getreuen und scharfen Wiedergabe eines wissenschaftlichen Gedankens; wegwerfend spricht er von dem Spiritualismus als einer Philosophie, die nicht zur Wissenschaft, sondern zur schönen Litteratur gehöre.

Um so erstaunlicher sind die Erfolge dieser stillen, aller officiellen Mittel und Stützen entbehrenden Propaganda. Geistige Wandlungen für's Leben, ein Tag von Damascus, wie sie die positive Philosophie an einem Manne wie Littré zuwege bringt; so viel rein innerliche Begeisterung und opferfreudige Hingebung für Person und Sache, wie sie sich in der freiwillig von den Engländern Grote, Molesworth und Raikes Currie übernommenen

Sicherstellung der materiellen Existenz Comte's, in der Gründung an der positivistischen Gesellschaft, in der von dieser ausgehenden Besoldung Comte's in seinen späteren Lebensjahren, in der Gründung der „Philosophie positive“ als wissenschaftlichen Organs der neuen Richtung, endlich selbst in der an Comte's spätere Ideen sich anlehnenden Sectenbildung kundgeben: all das sind redende Zeugnisse einer Wirksamkeit, die zwar an Glanz der äusseren und augenblicklichen Erfolge weit hinter dem Spiritualismus zurücksteht, unter dessen Banner einige Decennien lang das ganze litterarische Frankreich zu marschiren schien, aber viel festere Wurzeln schlug und tiefer in das geistige Leben der Nation eindrang als jener. Cousin's letzte Lebensjahre waren nicht ohne Bitterkeit, sein Einfluss im Sinken, die so mühsam erhaltene Allianz zwischen Theologie und Philosophie von allen Seiten angefochten, vom zweiten Kaiserreich preisgegeben, von der anderen Seite die Sturmfluth eines neuen wissenschaftlichen Atheismus gegen die aufgeworfenen Dämme heranbrausend: ein seltsamer Contrast zu der ruhigen, fast seherischen Heiterkeit, mit welcher Comte den nahen Sieg seiner Ideen und den Anbruch eines neuen Zeitalters im Abendlande verkündet. Gewiss, der Gang der Dinge in ihrer vielverflochtenen Mannigfaltigkeit trügt die bange Besorgniss des Einen, wie die hoffende Freudigkeit des Anderen: und doch hatten Beide von dem, was kommen würde, ein richtiges Vorgefühl. Immer schärfer spitzt sich der Gegensatz zu zwischen den Mächten der Vergangenheit und den Geistern der Zukunft; immer ungehörter beginnen die Stimmen der Vermittler zu verhallen: immer gewisser wird es, dass der Sieg nur dem völlig Entschiedenen gehört, immer drängender die entscheidungsvolle Wahl.

§. 2. Die Hierarchie der Wissenschaften und die Ethik.

Jede Darstellung, welche die Gestaltung einer bestimmten Disciplin im Positivismus aufzuzeigen sich bemüht, wird naturgemäss an seine umfassende Systemisirung der Wissenschaften anzuknüpfen haben, welche den Anspruch des Positivismus auf

innere Einheit begründet. Auf den ersten Blick hat es freilich den Anschein, als ob in diesem System der positiven Philosophie alles dasjenige, was man philosophische Wissenschaft zu nennen pflegt, überhaupt fehle. Die beiden obersten Wissenschaften in der vom Positivismus aufgestellten Reihe sind Biologie und Sociologie, d. h. die Wissenschaft vom einzelnen und collectiven Menschen. Auf diese beiden Disciplinen ist zu vertheilen, was die in anderen Schulen, wie im Spiritualismus und auch in der heutigen Wissenschaft, gebräuchliche Eintheilung der Philosophie in eine Grundwissenschaft, die Psychologie, und die drei Normwissenschaften, Logik, Ethik und Aesthetik, an Stoff zu liefern pflegt. Aber eine Ausführung, die inhaltlich dem entspräche, was man sonst unter den Begriffen jener Wissenschaften zu verstehen pflegt, gibt es bei ihm nicht. Was er Biologie nennt, und was die Psychologie des Individualgeistes in sich schliessen müsste, das enthält überwiegend nur Physiologisches; was er Sociologie nennt, das bietet neben einer Theorie der menschlichen Gesellschaft im Wesentlichen Philosophie der Geschichte.

Indessen wird man bei näherem Zusehen nicht verkennen, dass jene Theorie der menschlichen Gesellschaft zugleich den analytischen Theil einer Lehre vom Sittlichen enthält: Bestimmung seines Wesens, seiner Bedeutung in der Gesellschaft und der Factoren, welche seine Ausbildung bedingen. Sie besitzt jedenfalls das noch viel zu wenig gewürdigte und noch viel zu wenig nutzbar gemachte Verdienst, mit allem Nachdruck den methodologischen Gedanken vertreten zu haben, dass es keine fruchtbringende Erkenntniss des individuellen menschlichen Geistes geben könne, ohne Studium der menschlichen Gesellschaft und der geschichtlichen Entwicklung. Nicht selten hat man Comte den Vorwurf gemacht, die Psychologie vermöge seiner radicalen Verwerfung des wissenschaftlichen Werthes der Selbstbeobachtung überhaupt unmöglich gemacht zu haben [13]), und mit der Psychologie natürlich auch die auf ihr als beobachtender Grundwissenschaft aufgebauten Normwissenschaften. Aber dieser Vorwurf verkennt über einer bei Comte unleugbar vorhandenen, später von ihm selbst gefühlten Einseitigkeit das grosse Verdienst seiner allenthalben auf möglichst exacte, verificirbare

Methoden dringenden Auffassung. Im Gegensatz zu einer Methode, die Alles, Welt und Ideen, in einsamer Beobachtung aus dem isolirten, zufälligen Ich herausspinnt, dergleichen in Frankreich der Begründer der spiritualistischen Psychologie, Maine de Biran, in Deutschland Kant, Fichte, Herbart und so manche Andere, als Beispiele dienen mögen, will er das Hauptgewicht auf dasjenige legen, was als ein objectives Factum der allgemeinen Prüfung zugänglich ist: die Gesammterscheinungen menschlichen Zusammenlebens, die Thatsachen der Geschichte. Das gilt für die geistige Entwicklung des Menschen wie für seine sittliche. Deren Gesetze lassen sich durch eine Beobachtung unseres eigenen Ich so wenig erforschen, als durch die gründlichste anatomisch-physiologische Zergliederung des Gehirns und Nervensystems. Nur die Beobachtung der Menschheit, der gegenwärtigen wie der vergangenen, liefert hier den richtigen Standpunkt [14]); ja es ist wohl zu beachten, dass Comte diese Wichtigkeit des geschichtlichen Studiums für Ethik und Sociologie geradezu mit der Bedeutung der vergleichenden Anatomie für die Biologie in Parallele setzt. Ebenso hat er bereits auf die mittlerweile in so hohem Grade zur wissenschaftlichen Geltung gelangte Wichtigkeit der Thierpsychologie, namentlich auf das Studium des Genossenschaftswesens im Thierreiche, nachdrücklich hingewiesen, und von diesem Ausgangspunkte her gewisse nicht zu unterschätzende Erfolge der Sociologie in Aussicht gestellt [15]).

Trotzdem ist natürlich nicht zu leugnen, dass Comte's biologische und sociologische Psychologie stets ebenso einseitig geblieben ist, wie die abstracte Individualpsychologie anderer Denker, und es ist sehr wohl möglich, dass dieser Mangel einer wissenschaftlich genügenden Psychologie manche Verirrungen seines späteren Mysticismus mitverschuldet hat [16]). Jedenfalls hat sich Comte selbst die Einseitigkeit seiner ursprünglichen Construction und seiner Vernachlässigung des subjectiven Standpunktes aufgedrängt. Die „Politique positive" fügt der ursprünglich aufgestellten Reihe von sechs Wissenschaften eine siebente hinzu, welcher er den obersten Rang anweist und Moral oder noch lieber Anthropologie genannt haben will. Ihre Aufgabe soll das Studium der individuellen Menschennatur sein,

eine Aufgabe, welche Comte seiner früheren Auffassung getreu und im Widerspruch zu dem gebräuchlichen Verfahren erst auf Grund der gewonnenen Einsicht in die Gesetze des socialen Lebens lösen zu können glaubt. Denn, richtig verstanden, biete sie noch grössere Schwierigkeiten, als selbst das Studium der Gesellschaft, weil sie die Verschiedenheiten in Constitution und Temperament in Betracht ziehen müsse, deren bisher noch wenig erkannte Einflüsse im grossen Ganzen des gesellschaftlichen Körpers sich ausgleichen, für das individuelle Leben und dessen kunstgerechte Gestaltung indessen von grundlegender Bedeutung sind [17]). Zur förmlichen Ausführung dieses Planes ist es allerdings nicht gekommen, und auch die Schule Comte's hat den Gedanken in diesem Sinne nicht weiter verfolgt, wie mannigfaltig auch die sonstigen Beiträge sein mögen, welche sie zum Ausbau der positivistischen Ethik geliefert hat.

Gleichwohl fehlt es nicht an Zeugnissen dafür, dass Comte schon in der ersten Periode seiner philosophischen Thätigkeit, zur Zeit der Abfassung des Cours de philosophie positive, den synthetischen Gesichtspunkt oder die Ethik als Normwissenschaft im Auge gehabt hat. Das Schlusscapitel dieses Werkes [18]) spricht von den unvergänglichen Rechten der Moral, deren Geltung und Begründung stets von einer wahrhaft speculativen Weltansicht abhängig sei, und betont die ethische Bedeutsamkeit einer Doctrin wie der Positivismus, welche in streng systematischer Weise, wie das weder von der theologischen noch von der metaphysischen Ethik jemals erreicht worden sei, darauf ausgehe, in jedem Einzelnen die tiefgefühlte Ueberzeugung der Abhängigkeit und des Zusammenhanges mit dem gesammten räumlich-zeitlichen Leben der Menschheit zu entwickeln, und das Verständniss der allgemeinen Weltordnung zur nothwendigen Grundlage des privaten wie des öffentlichen Lebens zu machen. Aehnlich sucht der einige Jahre nach Vollendung des Systems geschriebene „Discours sur l'esprit positif“ (1844) die Bedeutung des Positivismus für die Ethik aufzuweisen, in welcher jede wahre Theorie der Menschheit ihr eigentliches Ziel und ihre schliessliche Anwendung finden müsse.

Mit noch grösserem Nachdruck haben später der „Catéchisme positiviste“ und das „Système de politique positive“ den Gedanken

entwickelt, dass der ethische Gesichtspunkt der höchste sei von dem aus man das Leben überschauen könne, dass er es sei, welcher Denken und Leben beherrschen müsse. Dort finden wir daher den deductiven Theil der Ethik Comte's, die Tugend-, Pflichten- und Güterlehre im Zusammenhang mit einer Gesammtconstruction der Gesellschaft. Und obgleich kein Zweifel darüber bestehen kann, dass viele seiner Ausführungen die Prüfung nach den Grundsätzen einer strengen Methode nicht vertragen, und somit ein Abfall von dem sind, was der Positivismus als den wahren wissenschaftlichen Geist proclamirt, ja, dass manche seiner Einzelvorschläge hart an der Grenze des Absurden hinstreifen, so ist doch das persönliche Band zwischen diesem Werke und Comte's gesammter Geistesrichtung ein viel engeres, als man in der Regel anzunehmen pflegt. Hinter der stillen Abgeschlossenheit dieses Denkers, der sich nach strengen selbstgeschaffenen Grundsätzen einer Art geistiger Hygiene von der Welt fernhält, damit das leere Geklapper ihres alltäglichen Ganges in nichts die ruhige und consequente Entwicklung seiner Gedanken störe, verbirgt sich die Feuerseele eines durchaus auf's Gestalten und Umgestalten gerichteten reformatorischen Geistes. Niemand war ferner von der selbstgenügsamen Beschaulichkeit und Glückseligkeit des reinen Denkens als Comte, der Bacon's Meinung von dem Werth und Zweck des Wissens in der Formel „Savoir c'est prévoir“ auf ihren kürzesten und schlagendsten Ausdruck bringt. Aber wenn diese Formel einerseits allerdings den echten Geist des Positivismus enthält, wie er im Cours de philosophie positive ausgesprochen ist (denn nur das wirklich exacte, positive Wissen lässt ein Vorherbestimmen der Ereignisse zu), so bietet sie darum nicht weniger den Schlüssel zu jenem zweiten, von den exacten Positivisten verleugneten Werke, der Politique positive. Eine wirklich ganz und gar positiv angelegte Natur würde sich mit der einfachen Erkenntniss und Bewahrheitung der über die sociale Entwicklung der Menschen bekannten Gesetze begnügt haben; aber freilich mit der positiven Feststellung dessen, was ist, lassen sich weder Ethik noch Politik als Normwissenschaften construiren.

Daraus entspringt ein seltsamer Widerspruch, welcher die Beurtheilung der späteren Schriften Comte's sehr erschwert hat.

Sie enthalten Idealbilder einer zukünftigen gesellschaftlichen Organisation, welche zwar nicht ohne Hülfe wissenschaftlicher Erkenntniss des historischen und des gegenwärtigen socialen Lebens entworfen sind, aber in erster Linie Normen, d. h. auf praktischer Werthschätzung beruhende Musterbilder hinstellen, also ein Element der freien Subjectivität unvermeidlich an sich tragen. Würde Comte dies offen eingestanden haben, so bliebe Jedem frei, sich aus diesen Musterbildern dasjenige als Ueberzeugung anzueignen, was er für praktisch richtig, d. h. die Culturinteressen der Menschheit am besten fördernd hält. Allein damit hat sich Comte nicht begnügt. Er trägt diese Gesellschaftsideale als deducirte Wahrheiten vor, für die er die Geltung von Naturgesetzen in Anspruch nimmt und vergisst im Feuer seiner synthetischen Construction, dass seine eigene Gliederung der Wissenschaften Sociologie und Politik an die letzte Stelle in der ganzen Entwicklungsreihe gesetzt und bis zur Stunde eigentlich nur den mathematisch-physikalischen Wissenschaften die volle Exactheit und Deductionsfähigkeit zugestanden hatte.

Auf das in diesen Schriften entwickelte Gesellschafts-Ideal selbst wird unsere Darstellung später noch zurückzukommen haben [19]).

2. Abschnitt.

Die Ethik des Positivismus.

§. 1. Egoismus und Altruismus.

Das System der positiven Philosophie gibt in der Abtheilung „Physique sociale“ einen Abschnitt: „Vorläufige Bemerkungen über die sociale Statik, oder allgemeine Theorie der spontanen Ordnung in der menschlichen Gesellschaft“ [20]), welcher die wichtigsten Gedanken Comte's über Wesen und Grundlage des Sittlichen enthält. Unter diesem versteht Comte die Gesammtheit der für jede menschliche Gemeinschaft geltenden Existenzbedingungen, im Gegensatze zu den den Fort-

schritt regelnden Gesetzen, aus welcher Auffassung sich auch die Eingliederung der Ethik unter den Begriff „Sociale Statik" erklärt.

Mit dem äussersten Nachdruck stellt sich Comte überall der sensualistischen Schule des 18. Jahrhunderts, Condillac und Helvetius, entgegen, welcher er systematische Einseitigkeit vorwirft. Ihr doppelter Grundfehler sei es gewesen, einerseits dem intellectuellen Elemente blosser Vorstellungscombinationen ein völlig erdichtetes Uebergewicht in der allgemeinen Leitung des menschlichen Lebens eingeräumt, anderseits den Einfluss der Bedürfnisse auf die angebliche Entstehung unserer Fähigkeiten bis zum Abgeschmackten übertrieben zu haben [21]). Denn auch die unbestreitbare Nützlichkeit socialer Neigungen und Einrichtungen konnte sich doch erst zu zeigen beginnen, nachdem die Gesellschaft bereits eine längere Entwicklung durchgemacht hatte, aber nimmermehr das sociale Leben selbst schaffen. Gerade auf den frühesten Stufen der Entwicklung aber sind die Vortheile der Vergesellschaftung für das Individuum recht zweifelhaft, wenn man nicht geradezu sagen will, sie vermehren eher die Lasten als die Hülfsmittel, was sich von den untersten Schichten unserer modernen civilisirten Gesellschaft leider noch immer mit nur zu viel Grund behaupten lässt. Würde der sociale Zustand nur durch Berechnung möglich sein, so wäre er wohl niemals zu Stande gekommen. Dass er aber existirt und zwar in so vielen Fällen im Gegensatze zu den stärksten persönlichen Interessen, scheint Comte nur aus dem Vorhandensein eines instinctiven Triebes nach Gemeinschaft und Geselligkeit ableitbar — ein natürliches Gegengewicht gegen den Egoismus, welches von Comte Altruismus genannt wird.

Das Gewicht, welches Comte auf diese organische Basis der Sittlichkeit legt, scheidet seine Theorie ebenso von dem Utilitarismus des 17. und 18. Jahrhunderts wie von dem Spiritualismus, und stellt ihn wie Proudhon (der auch hier wieder als Bindeglied zwischen Spiritualismus und Positivismus erscheint) auf Seite der englischen Realisten. Es ist ebenso unmöglich, das Sittliche bloss aus unserer Freiheit als bloss aus unseren Bedürfnissen abzuleiten; aus beiden allein wäre es

niemals entstanden. Der Keim und Ursprung desselben ist unserem Willen und Bewusstsein so gut entzogen wie irgend ein Bestandtheil unserer Organisation, wie die Bedingungen, unter denen uns äussere Objecte erscheinen, wie das Vorhandensein anderer Menschen neben uns.

Wir bilden aus äusseren Wahrnehmungen unsere Kenntniss einer Welt und unsere Wissenschaft; aus Gefühlen Sittlichkeit: beides nicht ohne thätige Mitwirkung unserer Intelligenz. Diese Intelligenz ist nicht schöpferisch, sie gestaltet nur die Elemente, die uns durch die allgemeine Weltordnung geliefert werden; aber wie mächtig diese Gestaltungskraft ist, zeigt der ungeheure Abstand, der im Theoretischen wie im Praktischen zwischen dem Product und den Elementen besteht [22]).

Und in diesem Sinne ist es ebenso richtig das Sittliche angeboren als es ein Entwicklungsproduct zu nennen. Moralische Wesen sind wir von Hause; zu sittlichen Menschen müssen wir uns machen; moralische Anlagen (Egoismus und Altruismus) haben auch die Thiere; Sittlichkeit ist das Werk des Menschen und der Geschichte [23]).

War dies nicht auch die gemeinsame Ueberzeugung der deutschen Philosophie gewesen, dass die Sittlichkeit aus einer Natur stamme, die nicht wir uns gegeben haben, sondern die wir mitbringen? Für den platonisirenden Idealismus freilich war diese Entwicklung das stille Wirken eines Urtriebes gewesen, der nicht eigentlich Ungeformtes bildet, sondern einem ursprünglich Vollkommenen die Missgestalten abstreift, womit es in irdischer Erscheinung verunziert erscheint [24]). Aber eine realistischere Denkweise hatte um so entschiedener auf das Rohmaterial von natürlichen Werthschätzungen, Trieben und Gefühlen hingewiesen, das der Mensch besitzt, das aber erst durch Reflexion und Denken zu etwas Besserem, Höherem gemacht werden muss, als es von Hause aus ist. Ja, der Gedanke, die Sittlichkeit auf das natürliche System der menschlichen Triebe zu begründen, ist weder Fichte noch Hegel fremd, wenn auch ihn fruchtbar zu machen Feuerbach vorbehalten blieb [25]).

Dass Comte sich zur Begründung dieser Thatsache, wie überhaupt in Betreff der Gliederung unserer seelischen Func-

tionen, auf die kraniologischen Theorien Gall's beruft[26]), welche die Existenz socialer Neigungen beim Menschen aus der inneren Erfahrung vorläufig als Hypothese aufgenommen und diese dann auf biologischem Wege, nemlich durch Aufzeigung der entsprechenden Organe im Gehirn, wissenschaftlich festgestellt haben sollen, ist eine der Seltsamkeiten dieses Denkers, die innerhalb der Schule später die verdiente Beseitigung erfahren haben[27]). Dagegen ist das ursprüngliche Nebeneinanderbestehen egoistischer und altruistischer Gefühlsrichtungen durchaus als Thatsache festgehalten und zu ihrer Bestätigung namentlich auch auf die Thierpsychologie verwiesen worden. Der spätere Positivismus hat den Grundzug dieser Scheidung in dem Gegensatze des Ernährungstriebes und des Geschlechtstriebes gesucht[28]), wohl schwerlich ganz im Sinne Comte's, welcher den Begriff der altruistischen Neigung sehr streng fasst und sowohl Geschlechtstrieb als Mutterliebe zu den egoistischen Affecten rechnet; aber auch schwerlich ganz ohne innere Berechtigung, da diese Triebe, obschon nicht von Hause aus altruistisch, doch der Entwicklung sympathetischer Gefühle mächtige Hülfen gewähren können, wie Comte ebenfalls bemerkt hat[29]).

Auf jeden Fall bleibt die Annahme einer organischen Grundlage für die altruistischen Gefühle von den Theorien der intuitiven Schule weit entfernt[30]). Denn schon Comte selbst, noch entschiedener seine Anhänger, erkennen die Veränderlichkeit des Sittlichen, seine Eigenschaft als ein Entwicklungsproduct, vollständig an, und nichts läge ihnen ferner, als etwa den Forderungen dieser natürlichen Sociabilität einen stets gleichbleibenden Inhalt und eine unbedingte Gültigkeit zusprechen zu wollen. Die Sociabilität ist nur der entwicklungsfähige Keim, der ein Zusammenleben einer noch primitiven, nicht reflectirenden Menschheit überhaupt möglich macht; aber erst im Laufe der Entwicklung entdeckt die Reflexion, dass die socialen Neigungen diejenigen sind, welche in hervorragender Weise das Glück des Einzelnen zu erzeugen und zu erhalten im Stande sind, weil sie nirgends auf die hemmenden Schranken eines individuellen Antagonismus treffen, sondern im Gegentheil, je weiter sie ihren Spielraum ausdehnen, desto mehr sich verstärken können[31]). Darum ist aller Fortschritt

des Lebens von der Thätigkeit unserer Intelligenz abhängig; nur durch sie empfängt die Entwicklung unseres Geschlechts jenen Charakter des Beständigen, Regelmässigen, Zusammenhängenden, der sie hoch über das Vereinzelte, Inhaltslose und Leere des Daseins auch der entwickeltsten Thiergeschlechter erhebt, obwohl dieselben unsere Triebe, Leidenschaften, ja selbst die Grundformen unserer höheren Gefühle in gleichem, fast überlegenem Grade besitzen. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft ist die Geschichte des menschlichen Geistes[32]).

Das Sittliche im Sinne des Positivismus ruht also auf einem in der menschlichen Natur angelegten, aber durchaus nicht von Anfang an fertigen, sondern in jeder Generation neu zu gestaltenden Ausgleich zwischen den Interessen und Bedürfnissen des Einzelnen und denen der Gesammtheit, ein Ausgleich, der auf Grundlage der menschlichen Gefühlsorganisation durch die Bedürfnisse und Werthe gegen einander abwägende Intelligenz erfolgen muss, der um so vollkommener sein wird, je mehr sich die Intelligenz der Leitung der menschlichen Dinge bemächtigt, und der nach Lage und Zustand der Gesellschaft verschiedene Forderungen an den Menschen stellen wird. Die Nothwendigkeit dieses Conflicts und dieses Ausgleichs zwischen Individualinteresse und Gesammtheit, zwischen Egoismus und Altruismus, wird sich in irgend einer Form und unweigerlich überall ergeben, wo Menschen zusammenleben, weil sie im Wesen des Menschen und der Gesellschaft begründet ist. Inmitten der nach Ort, Zeit und Nationen sehr mannigfachen Lösungen stellt sie das Unveränderliche, Bleibende, im Sittlichen dar, freilich in einem ganz anderen Sinne, als es die alte theologische oder metaphysische Auffassung vom Sittlichen behaupten zu müssen glaubte, das Gesetz im Wechsel, wie es der modernen Denkweise allein entspricht[33]).

§. 2. Gefühl und intellectuelle Cultur.

Fasst man diese geschichtliche Entwicklung, welche zur Sittlichkeit hinführt, schärfer in's Auge, so stösst man auf einen eigentümlichen Gegensatz. Alle Sittlichkeit sammt dem,

was sie für die Wohlfahrt des Geschlechts bedeutet, ist Werk der Intelligenz. Der Mensch bedarf also gerade jener Art Thätigkeit am meisten, zu welcher er am wenigsten tauglich ist. Denn wie bei allen Thieren, so ist auch beim Menschen die Thätigkeit des Intellects mit so viel Anstrengung verbunden, dass es der stärksten und fortgesetztesten Anreize durch Triebe und Bedürfnisse bedarf, um diesen natürlichen Hang zur geistigen Trägheit einigermaassen zu überwinden.

Diese Thatsache ist nach zwei Richtungen der Schlüssel zum Verständniss unseres Lebens. Sie zeigt die Gründe der Langsamkeit unserer socialen Entwicklung; sie ist es anderseits aber auch allein, die unserem Leben einen realen Inhalt zu gewähren vermag, ohne welchen sich unsere Intelligenz in leere Träume und Speculationen verlieren, ja das Wesen des socialen Daseins selbst aufgehoben werden würde. Alle geschichtliche Entwicklung kann daher auch immer nur ein relatives Vorwiegen des Intellects, aber niemals eine Umkehrung des gegebenen Verhältnisses herbeiführen [34]). Ganz ähnlich verhält es sich mit der zweiten der oben bezeichneten Thatsachen: dem natürlichen Uebergewicht der egoistischen Triebe über die socialen. Auch sie erklärt manche dunkle Schatten des menschlichen Lebens; auch sie ist nicht völlig wegzudenken, wenn dies Leben und unsere Thätigkeit überhaupt einen Sinn haben sollen. Wie Feuerbach treffend gegen Schopenhauer geltend gemacht hat, dass alles Mitleid mit Anderen nur möglich sei auf Grund des eigenen Glückseligkeitstriebes, so hebt Comte hervor, dass der Begriff fremden Wohles oder eines allgemeinen Interesses nur durch das persönliche Interesse verständlich werden könne, weil jene nichts enthalten können, als was letzteres bei verschiedenen Individuen gemein hat. Wäre es möglich, die egoistischen Triebe in uns gänzlich zu unterdrücken, so würde das nur Zerstörung, aber nicht Verbesserung unserer sittlichen Natur bedeuten, weil in diesem Falle mit unseren socialen Trieben eine ähnliche Erscheinung eintreten würde, als mit dem von der Herrschaft der Bedürfnisse befreiten Verstande, und sie sich ohne gehörige Leitung in ziellose und unfruchtbare Liebeswerke, oder in schwächende Askese verlieren würden [35]).

Man kann es daher ohne weiteres aussprechen, dass alle gedeihliche Entwicklung der Menschen auf dem Zusammenwirken und dem Ausgleich dieser beiden Grundkräfte beruht; so dass die vervollkommneten socialen Triebe das Uebergewicht über den von Hause aus stärkeren Egoismus erhalten. Ein ganz ähnliches Verhältniss besteht zwischen der Gefühls- und und Verstandesseite im Menschen. Denkt man sich die wohlwollenden Neigungen im Menschen stärker entwickelt, so würde das in der socialen Praxis ebensoviel bedeuten, wie eine Steigerung der menschlichen Intelligenz, weil der Mensch in diesem Falle nicht nur von seinem Verstande einen besseren Gebrauch machen würde, sondern auch nicht mehr so viel Verstandeskräfte auf die Zügelung des Egoismus zu verwenden brauchte. Umgekehrt ist es ebenso wahr, dass eine gesteigerte Entwicklung der Intelligenz unausbleiblich zu einer Steigerung des natürlichen Wohlwollens führen muss, theils indem sie die Herrschaft des Menschen über seine Leidenschaften im Allgemeinen verstärkt, theils indem sie den Menschen für die Einwirkungen der socialen Beziehungen empfänglicher macht. Der Vorwurf der sittlichen Unzulänglichkeit, welchen man nicht selten gegen die intellectuelle Cultur erhoben hat, beruht durchaus auf einer falschen Schätzung. Er kann nicht gegen die Entwicklung der Intelligenz überhaupt gelten, sondern nur von gewissen Intelligenzen, die zur Erfüllung eines wirklichen Socialberufes überhaupt zu schwach sind und die bei dem Mangel an selbständigen Impulsen nur durch die stärksten d. h. am wenigsten uninteressirten Triebe in Thätigkeit versetzt werden können [36]).

Aus diesem Wechselverhältniss von Gefühl und Vernunft hat nun die spätere Theorie Comte's [37]) die Gefühlsseite vorzugsweise herausgehoben und auf die Wirkungen einer entsprechenden Steigerung der sympathischen Gefühle ihre Pläne gesellschaftlicher Reorganisation gebaut. Gegen diese als Theorie der „Prépondérance affective“ bezeichnete Wendung der Gedanken Comte's hat sich heftiger Widerspruch erhoben [38]). Wie in der religiösen Frage, so hat sich auch in diesem Punkte der romantische oder katholisirende Positivismus von dem wissenschaftlichen getrennt.

Littré, der Wortführer dieser Richtung, erklärt seinen entschiedensten Widerspruch gegen die im System der positiven Politik und im Katechismus gemachten Abweichungen von den Grundlagen der positiven Philosophie[39]): die Unterordnung der Intelligenz unter die Gefühle, oder (wie Comte mit einem auch in der spiritualistischen Schule viel missbrauchten Ausdruck sagt) „das Herz" (coeur). Es erinnert durchaus an verwandte Gedanken der deutschen Philosophie, bei Herbart, wenn Littré geltend macht, dass es bei dem natürlichen Nebeneinanderbestehen der egoistischen und altruistischen Neigungen und bei dem ebenfalls natürlichen Vorwiegen des Egoismus völlig unbegreiflich sei, wie es jemals zu einer Herrschaft der sympathetischen Gefühle kommen könne, solange bloss Trieb gegen Trieb, Gefühl gegen Gefühl stehe. Die Vernunft ist es, welche die Entdeckung macht, dass diese Gefühle um ihres besonderen Werthes willen einer besonderen Entwicklung und Steigerung bedürftig seien und ihnen durch fortwährende Unterstützung und Belebung eine Festigkeit und Beständigkeit verleiht, die ihnen sonst gänzlich fehlen würde. Wie Hegel scheint es Littré absurd, das Denken aus der Sittlichkeit hinauswerfen zu wollen. Nur der Intellect hat jenen Charakter des Unpersönlichen, der ihn zur Leitung befähigt, allen Gefühlen und Leidenschaften zum Trotz, obwohl er nur eine einzige aber furchtbare Waffe besitzt: die Evidenz. Nur das Unpersönliche war im Stande der Persönlichkeit jene Reihe von Zugeständnissen abzudrängen, auf welchen das Werden und Wachsen der Sittlichkeit beruht; nur das Unpersönliche ist der Mörtel jenes Riesenbaues der Gerechtigkeit, in welchem Vernunft und Affect friedlich neben einander zu wohnen bestimmt sind[40]).

§. 3. Die Sanction des Sittlichen.

Hiemit ist zugleich die Frage nach der Sanction[41]) der sittlichen Normen beantwortet, die überall da, wo man den natürlichen Zusammenhang zwischen dem Sittlichen und den Gütern und Uebeln verkennt, unlösbare Schwierigkeiten bereitet und nothwendig in die Theologie hineinführt. Was dem

Sittlichen wirkende Kraft gibt, ist im Sinne des Positivismus ein Doppeltes: seine natürliche Gefühlsgrundlage und der Werth, den es für das Wohlergehen der Einzelnen wie der socialen Gemeinschaft besitzt. Der Zusammenhang sittlichen Handelns oder Unterlassens mit Wohl und Wehe ist nicht stets und nicht von Hause aus ein unmittelbarer, wie dies namentlich Littré richtig bemerkt und hervorgehoben hat, aber er ist darum nicht weniger vorhanden und wirksam.

Jede menschliche Handlung bringt innerhalb des Kreises, in dem sie erfolgt, gewisse Wirkungen hervor, die sich ebenso auf den Handelnden selbst, wie auf seine Umgebung erstrecken können. Diese Wirkungen können, je nach den besonderen Umständen des Falles, allerdings verschieden sein; aber innerhalb des Kreises menschlicher Handlungen und innerhalb eines gegebenen socialen Zustandes muss hier unausbleiblich eine gewisse Regelmässigkeit stattfinden, welche ein erfahrungsmässig begründetes Durchschnittsurtheil über den Werth einer bestimmten Handlungsweise für das Wohl des Handelnden selbst wie seiner Umgebung gestattet. Eine durch Generationen hindurch sich häufende und mehr und mehr sich bestärkende Erfahrung dieser Art macht allmählich das Urtheil über den Werth bestimmter Handlungsweisen von den zufälligen Umständen des einzelnen Falles ganz unabhängig: es entwickelt sich ein Normbegriff, welcher dieselben als gut oder schlecht mit Sympathie oder Tadel begleitet, ganz unabhängig davon, ob sich der allgemeine Charakter jener Durchschnittsberechnung auch im Einzelnen völlig bewahrheite.

Dieser allgemeinen Beurtheilung, die ihn mit den übrigen socialen Medien von früh auf umgibt, und deren empirische Grundlagen die eigene Beobachtung unausbleiblich in vielen Fällen bestätigen muss, kann sich Niemand entziehen, sowenig als den natürlichen Folgen seiner Handlungen. Jeder wird selbst von Andern nach diesen Regeln beurtheilt, beurtheilt seinerseits Andere und zuletzt sich selbst danach. Der Reflex jener allgemeinen Billigung oder Missbilligung verstärkt, ergänzt und verbessert die unmittelbaren Beziehungen, in welchen die Handlung zu unseren Gefühlen steht, so dass nicht selten eine Umkehrung stattfindet, das unmittelbar Angenehme als

schlecht, das unmittelbar Peinliche als das Gute empfunden wird. Denn es ist so gewiss, wie irgend ein Axiom der Geometrie, dass man sich selbst nicht gestatten kann, was man bei Andern tadelt, und umgekehrt, Andern nicht das vorwerfen kann, was man selber thut[42]. So oft auch im Stillen und unbewusst gegen diesen Grundsatz gesündigt werden mag; offen eingestehen würde seine Verletzung Niemand. Und so lassen sich die bisher entwickelten ethischen Formeln des Positivismus um zwei weitere vermehren, welche die Sanction der Sittlichkeit, d. h. die wirksamsten Mittel zur Begründung und Behauptung ihrer Herrschaft im Individuum bezeichnen: „Vivre au grand jour!“ „Ne rien faire, qui ne soit avouable“ [43].

Man sieht leicht, dass diese auch von Littré und den übrigen Anhängern des exacten Positivismus vertretene Anschauung den Utilitarismus nicht aus-, sondern einschliesst, gerade so, wie die hier unmittelbar anklingende Theorie von Adam Smith den Utilitarismus Hume's nicht zu beseitigen, sondern nur psychologisch zu vertiefen unternahm. Aber diese Anerkennung des allgemeinen Wohles als Kriterium des Sittlichen hat den französischen Positivismus niemals darüber getäuscht, dass es hoffnungslos sei, aus dem Begriffe des allgemeinen Wohls die Genesis des Sittlichen begreiflich zu machen, dass es darauf ankomme, die Motive klar zu machen, welche den Menschen veranlassen, sich diesen Gesichtspunkt anzueignen und danach zu handeln — eine Unterscheidung, durch deren Nichtbeachtung manchen utilitarischen Systemen sich nutzlos Schwierigkeiten geschaffen haben und auf deren endgültige Feststellung darum auch Mill's Augenmerk hauptsächlich gerichtet war[44].

§. 4. Das Sittliche und die sociale Gemeinschaft.

Sucht man die ausserhalb der Individualsphäre gelegenen Factoren zu bestimmen, von welchen die Entwicklung der Sittlichkeit abhängig ist, so macht Comte, auch darin mit Feuerbach sich berührend[45], vor Allem auf zwei Elemente aufmerksam: die Familie und die Gesellschaft.

Mit einem tiefen Blick für den thatsächlichen Zusammenhang, der so manchen weit künstlicheren idealistischen Constructionen gebricht, hebt Comte hervor, dass es so unmöglich sei, die Familie als eigentliche Einheit alles socialen Lebens in der theoretischen Analyse des Sittlichen zu übergehen, wie es gefährlich sein würde, auf praktischem Gebiete an irgend eine Organisation des socialen Lebens denken zu wollen, ohne sich der Familie als Vorbereitung und Grundlage zu bedienen. In ihr und durch sie beginnt der Mensch aus dem Bannkreise seines Ich herauszutreten und, getrieben von seinen mächtigsten Instincten, für Andere zu leben. Keine andere Art socialer Verbindung unter den Menschen vermag sich an ehrwürdigem Alter, Festigkeit und sittenbildender Macht mit der Familie zu vergleichen. Wenn es gewiss ist, dass allen Gleichheitsbegriffen zum Trotz keine Gesellschaft, auch die beschränkteste nicht, ohne eine gewisse Unterordnung ihrer einzelnen Bestandtheile unter eine gemeinsame Leitung und einen bestimmten Zweck, ohne eine entsprechende Stärkung der altruistischen Neigungen bestehen kann, so bietet die Familie die vollkommenste Verwirklichung des elementaren Typus jeder Gesellschaft auf rein natürlicher Grundlage[46]). In ihr stehen in natürlicher Ergänzung und Wechselbeziehung die beiden Elemente neben einander, verkörpert im Geschlechtsgegensatz, auf welchen die Entwicklung des Sittlichen in der Menschheit beruht. Die unzweifelhafte Ueberlegenheit des Mannes in Bezug auf intellectuelle Begabung und Ausdauer in Bethätigung des Intellects; die ebenso offenkundige Ueberlegenheit der Gefühlsseite beim Weibe, namentlich der socialen und altruistischen Affecte. Wenn dieser organischen Verschiedenheit gemäss nach allem früher Erörterten dem Manne offenbar die Functionen der Leitung und Regierung nicht nur innerhalb der Familie, sondern auch innerhalb der Gesellschaft zukommen, so ist und bleibt es dagegen die Aufgabe der Frau, durch unablässige Erregung der socialen Instincte die ursprünglich von der männlichen Vernunft in Angriff genommene Gestaltung des Lebens zu verfeinern und zu durchwärmen[47]).

Diese Auffassung erleidet in der zweiten Phase des Comteschen Denkens eine gewisse Verschiebung zu Gunsten des

weiblichen Elements, welche dem früher bereits erörterten stärkeren Hervordrängen des Gefühls entspricht. Mit Wegwerfung spricht Comte dort von den Verheerungen, welche die plumpe, bis zum Fieberhaften gesteigerte Thätigkeit des männlichen Geschlechts im Abendlande während der letzten Jahrhunderte auf sittlichem Gebiete angerichtet habe, und deren unheilbringendste Folgen nur durch die geheime Gegenwirkung des weiblichen Einflusses abgeschwächt worden seien; mit Begeisterung schildert er die Rolle, welche dem weiblichen Geschlecht namentlich in der Periode des Ueberganges von der alten zur neuen positiven Gestaltung der Menschheit zukomme. Das weibliche Geschlecht erscheint hier als die sittliche Vorsehung der Menschheit, als die Verkörperung ihres edelsten Begriffs und Gehalts; die Familie, als normale Grundlage der Gesellschaft, erfordert ein Vorwiegen des weiblichen Einflusses, dem innerhalb des privaten Lebens die eigentliche Leitung und Beaufsichtigung der Erziehung zukommt[48]).

Nichts liegt Comte ferner als der von modernen Socialreformatoren so oft vorgeschlagene Versuch, die Institution der Ehe zu beseitigen oder auf Grund der angeblichen Gleichheit der beiden Geschlechter zu etwas völlig Anderem zu machen. Er erblickt vielmehr gerade in diesen Tendenzen eine der unheilvollsten Wirkungen des revolutionären Geistes, eines der erschreckendsten Symptome unserer socialen Desorganisation[49]). Gewiss, die Familie, obwohl bleibendes und unentbehrliches Element in aller Verwirklichung des sittlichen Geistes, erfährt selbst die Rückwirkungen der sich entwickelnden Cultur und verfeinerter Sitte. Ihr ethischer Gehalt und ihre Form sind nicht zu allen Zeiten die gleichen, und die grosse sociale Reorganisation, welcher unsere Zeit nahe ist, wird ohne Zweifel auch an der Institution der Familie nicht spurlos vorübergehen und manches heute Veraltete von ihr abstreifen. Aber keine Fortschrittsbewegung, die nicht zu völliger Auflösung führen soll, wird die wesentlichen Züge jener Institution verändern dürfen: die Unterordnung des Weibes, welche in dessen natürlichem Wesen begründet ist, und daher, wenn auch in den Formen wechselnd, niemals aufgehoben werden kann; die häusliche Erziehung der Kinder durch die Eltern und die Ver-

erbung des Familiengutes. Mit diesen beiden letzten Eigentümlichkeiten der Familie, wie sie sich historisch in der Menschheit entwickelt hat, hängt unmittelbar eine andere hochwichtige Function derselben im socialen Leben zusammen: die Begründung des Elementarbegriffs eines gemeinsamen und dauernden Zusammenhangs zwischen verschiedenen Generationen, indem sie auf die einfachste, aber einleuchtendste Weise die Zukunft mit der Vergangenheit verknüpft und allmählich unter den Menschen jene Achtung vor ihren Vorgängern und jenes Gefühl der Verantwortung gegen die Nachkommen erzeugt, welches einem gesunden socialen Leben unentbehrlich ist. Insbesondere auf das erstere legt Comte grosses Gewicht. Wie sehr auch die fortschreitende Entwicklung den eigentlichen Zwang der Tradition einschränken möge, immer bleibe es von durchgreifender Wichtigkeit, dass der Mensch sich nicht von gestern glaube und dass die Gesammtheit seiner Sitten und seiner Einrichtungen bestrebt bleibe, die Hoffnungen der Zukunft an die Erinnerung der Vergangenheit zu knüpfen[50]).

Die Einwirkung der Gesellschaft auf das sittliche Leben des Menschen ist eine wesentlich andere als die der Familie, wie dieselbe auch auf anderen Grundlagen beruht. In der Familie überwiegt das moralische Element, d. h. die sympathetischen Gefühle, das intellectuelle; im socialen Leben gewinnt letzteres naturgemäss die Oberhand. Die natürliche Sociabilität des Menschen ist zwar stark genug, um ihn zu befähigen, auch mit seinen entferntesten Mitarbeitern eine gewisse Sympathie zu empfinden; aber dieses natürliche Gefühl an sich ist zu schwach, um zur Basis des socialen Zusammenlebens in einem grösseren Körper dienen zu können, und die Intelligenz der meisten Menschen zu wenig entwickelt, um diesen Mangel der Gefühlsseite durch klare Einsicht in den Werth grösserer socialer Verbindungen zu ersetzen[51]).

Das Familienleben bleibt darum (abgesehen von dem, was eine spätere, in wahrhaft wissenschaftlichem Geiste arbeitende Erziehung wird leisten können) die wirksamste Vorschule des socialen Lebens und der ihm unentbehrlichen Gefühle; das freiwillige Zusammenwirken einer Mehrzahl von Familien, die Vertheilung der verschiedenen Socialberufe unter die Mitglieder

derselben und die Ueberlegung der daraus entspringenden Vortheile aber wird die Basis der zusammengesetzteren socialen Gemeinschaft und führt zu einer natürlichen Reaction, indem jenes Verhältniss die Sprödigkeit der einzelnen Familien überwindet und jeder das Gefühl der Abhängigkeit von allen übrigen und zugleich ihrer eigenen Bedeutung im Ganzen gewährt [52]. Eine weitere natürliche Folge dieser socialen Arbeitstheilung und ein nicht zu unterschätzendes Element der weiteren sittlichen Cultur ist die Ausbildung einer gewissen Unterordnung unter die Organe der Gemeinschaft, ja mehr als das, eines wechselseitigen praktischen Vertrauens in die Fähigkeit und Rechtlichkeit aller derjenigen, welchen irgend eine Function in diesem zusammengesetzten socialen Organismus zugewiesen ist.

Als der höchste Punkt dieser Wechselwirkung zwischen den einzelnen Theilen der Gesellschaft stellt sich der Grundsatz dar: „Hingebung der Starken für die Schwachen; Verehrung der Schwachen für die Starken". Er wird das Fundament der idealen Gesellschaft der Zukunft zu bilden haben [53]. Diese ruht durchaus auf einem durch wissenschaftliche Einsicht begründeten, durch Gewohnheit und Erziehung zum herrschenden Gefühl gewordenen Bewusstsein des socialen Zusammenhangs: die wichtigste Stütze einer wahrhaft idealen und rationalen Ethik. Für Andere zu leben, die Formel, in welche der Positivismus den Inbegriff unserer Pflichten zusammenfasst, ist so nichts Anderes, als der ins Sittliche erhobene und zum Gesetz für den Willen gewordene Ausdruck für die unbestreitbare, alle menschliche Entwicklung beherrschende Thatsache, dass wir nur durch Andere leben. Auch der Begabteste und Thätigste vermag der Menschheit immer nur einen Theil von dem zurückzugeben, was er von ihr empfängt, eine Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesammtheit, welche die Erziehung nicht früh und nicht vollständig genug zum Bewusstsein bringen kann [54].

Sie wird von anderer Seite her bestätigt durch die auf den ersten Blick paradox erscheinende und doch unschwer zu verificirende Beobachtung, dass in dem Conflict der erhaltenden und fortschreitenden Tendenzen, auf welchem die Bewegung der Menschheit beruht, die treibende Kraft vorzugsweise von

den socialen Verhältnissen ausgeübt wird, während der isolirt lebende Mensch, namentlich solange seine Intelligenz noch wenig geweckt ist, wie jedes Thier zu möglichstem Beharren in seinen Gewohnheiten neigt. Erst die vielfachen Bedürfnisse und Forderungen, die aus dem Zusammenleben mit Anderen erwachsen, und die Unruhe, welche die Voraussicht des Kommenden durch die Intelligenz in das Leben bringt, drängen zur beständigen Weiterbildung und Umgestaltung des Bestehenden [55]). Dies führt zurück auf die schon früher gemachten Bemerkungen über die Gründe der Langsamkeit unserer menschlichen Entwicklung. Das Tempo derselben würde ein ganz anderes gewesen sein, wenn es von den stärksten Trieben unseres Wesens angegeben worden wäre, statt dass sie, wie es thatsächlich der Fall ist, beständig gegen die natürliche Trägheit unseres Intellects zu kämpfen hätte; die Bewegung würde anderseits wie ein Schiff ohne Ballast und Steuer sich in's Schrankenlose verlieren, wenn nicht unsere unaufheblichen Bedürfnisse ihr immerfort Richtung und Inhalt gäben.

Alle Culturarbeit unseres Geschlechts geht von der Natur aus und kehrt immer wieder dahin zurück; sie ist veredelte Natur, aber kein Geistesflug kann uns von diesem mütterlichen Boden losreissen, gleichwie auch den kühnsten Luftsegler zuletzt die Erde mit tausend unsichtbaren Armen zu sich herniederzieht [56]). Ein unermesslicher Abstand trennt den am Anfang seiner Entwicklung stehenden Menschen, mit dumpfen Sinnen, ein Spielball jeder Laune der Natur und des eigenen Willens, hülflos und vereinzelt, von dem Kinde der heutigen Cultur, dem der Zauberstab in die Wiege gelegt wird, welcher die Abgründe öffnet, die Naturgewalten in seinen Dienst bringt, die Thatkraft und das Wissen des ganzen Geschlechts zu seinen Gehülfen macht und selbst die Gewalten in der eigenen Brust beschwichtigt, wenn nicht bezwingt: und doch zeigt sich in allem geschichtlichen Werden immer und ewig das alte Menschenantlitz, gleichwie die Sonne Homers auch auf uns herniederlächelt.

Dies zu begreifen, das Gesetz im Wechsel, das Veränderliche am Bleibenden, ist für uns höchste Weisheit; wem es gelingt, der versöhnt einen Gegensatz, der durch die Jahrhunderte

hindurch das wissenschaftliche Begreifen der Geschichte, der Sittengeschichte im Besonderen, erschwert hat. Wo die Einen bloss die stille Majestät eines Unvergänglich-Ewigen, da erkannten die Anderen bloss die schwankenden und vergänglichen Gestaltungen des Wechsels. Das Sittliche aber ist, wie die menschliche Natur, Gewordenes und Werdendes, Bleibendes und Veränderliches, zugleich und nur in der richtigen Erkenntniss dieses Gesetzes unseres Fortschritts liegt auch das wahre Geheimniss desselben. Darum ist es die letzte Formel des Positivismus, welche alle früheren zusammenfasst und ergänzt:

„L'amour pour principe, et l'ordre pour base: le progrès pour but".

XII. Capitel.

Das ethisch-religiöse Problem.

1. Abschnitt.

Der Spiritualismus.

§. 1. Die französische Gesellschaft und die Religion [1]).

Es wurde oben versucht die Bedeutung zu schildern, welche Cousin's historischem Philosophiren in der neueren Entwicklung des französischen Geistes zukömmt. Ein Blick auf die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie wird dieselbe noch kenntlicher machen. Denn den Wirkungen eines Mannes wie Cousin kann man nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn man seine Gedanken gewissermaassen nur im leeren Raume, ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche Umgebung prüft. Man muss sich die ungeheure Umwandlung vor Augen halten, welche die zehn Jahre napoleonischer Dictatur und fünf Jahre bourbonischer Restauration in Frankreich hervorgebracht hatten. Nirgends berühren sich so wie hier die ungeheuersten Gegensätze. Von Voltaire, Helvetius, Holbach, die in der Religion nur die Carricatur des Heiligsten, die Quelle unsäglicher Leiden für die Menschheit sehen, zu de Maistre und Bonald, die im römischen Katholicismus so ausschliesslich das Heil der zerrütteten Gesellschaft erblicken, dass sie dieselbe nöthigenfalls mittels des Henkers in den Schooss der Kirche

zurückzuführen wünschen; von den Versuchen der Revolution, Frankreich, das Land der allerchristlichsten Herrscher, mit einem Schlage zu entchristlichen, zu der geistlichen Zerknirschungspolitik Karls X.: welcher Abstand! Zwei Welten, die wie durch einen Abgrund von einander getrennt sind. Der Kraft des Stosses, welcher die alte Welt in Glauben, Recht und Sitte zertrümmert hatte, entsprach die Kraft des Gegenstosses, der die Schöpfungen der Revolution wieder in's Nichts zurückschleudern wollte; dem „Ecrasez l'infame“ Voltaire's und dem revolutionären Wüthen der furchtbare! Gott der Rache und des Schreckens, unter dessen eiserne Ruthe die theokratische Schule den allzuhoch getragenen Nacken der Menschheit zu beugen strebt. Auf beiden Seiten alles Pathos, aber auch alle Ungerechtigkeit der Leidenschaft, durchgreifende Energie der Gesinnung, aber keine Ruhe der wissenschaftlichen Forschung, darum auch keine Möglichkeit wirklicher praktischer Erfolge. Jahrhunderte lang war der Katholicismus in Frankreich durch gute und schlechte Mittel von der mächtigsten Staatsgewalt im alten Europa als Grundveste der ganzen socialen Ordnung gestützt und erhalten worden; dass er durch die Encyklopädie, die Salons, und die Civilconstitution des Klerus nicht mit einem Schlage beseitigt werden konnte, das ist wohl begreiflich, wenn man bedenkt, wie langsam sich grosse geistige Umwälzungen in den Massen vollziehen und wie unmöglich es ist, selbst das widersinnigste Dogma durch blosse Argumentation aus der Welt zu schaffen. Aber auch die Eindrücke waren nicht wieder zu verwischen, welche der französische Geist durch die Aufklärung und durch die Politik der Revolution empfangen hatte, wie die gerade während des Hochdruckes der Restauration erfolgende Verbreitung der Werke Voltaires und der Encyklopädisten in billigen Ausgaben unter dem französischen Mittelstande beweist,

Unter solchen Verhältnissen, wie sie Revolution und Restauration in Frankreich geschaffen hatten, ist wohl der durch Cousin vermittelte Einfluss des deutschen Geistes nicht hoch genug anzuschlagen [2]). In Deutschland war die Philosophie als Vernunftwissenschaft vollkommen unabhängig geworden und hatte sich doch die geistige Berührung mit der Theologie erhalten; sie hatte den traditionellen Glauben in neue Formen

gebracht, die Darstellung seines Gehalts ihrer eigenen Methode unterworfen, aber sie hatte einen gewissen Kern der christlichen Ideen nicht angetastet — ein Verhältniss, das allerdings nur verständlich wird, wenn man bedenkt, dass sich die gesammte deutsche Speculation auf dem Boden des Protestantismus und des Friedericianischen Staatsgedankens entwickelte [3]). Dies aber war der Standpunkt, welchen Cousin auch in Frankreich zu gewinnen und zur Grundlage des philosophischen Unterrichts zu machen suchte. „Säcularisation der Philosophie" [4]) unter Aufrechthaltung des historischen Zusammenhanges, welcher unsere heutige Gedankenwelt mit dem Christentum ebenso verknüpft wie mit der hellenischen Philosophie. Die Aufklärungsphilosophie hatte diesen Zusammenhang gewaltsam und verständnisslos abgeschnitten; der philosophische Unterricht an den Schulen und der Universität aber war während des Ancien régime überhaupt nicht aus der Hand des Klerus gekommen und hatte einen wesentlich scholastischen Charakter behalten. An der 1810 neugegründeten Université de France hatte es ganz den Anschein, als ob einem kurzen geistigen Aufschwunge nach dem Sturze des Kaiserreiches unter der seit 1820 herrschenden politischen und kirchlichen Reaction wieder mittelalterliche Zustände folgen sollten.

Hier trat Cousin ein; wie sich heute zeigen lässt [5]), von Anfang an mit dem klaren Bewusstsein, dass es sich um eine umfassende Neugründung handle, von deren Gelingen einerseits die Wiederbelebung des sittlichen Idealismus anderseits das Dasein des freien weltlichen Staates in Frankreich abhängig sei. Zwar hatte ihn die Reaction seine öffentliche Lehrthätigkeit acht Jahre lang (1820—27) einzustellen genöthigt; aber die in der Zwischenzeit veröffentlichte Vorrede zur ersten Ausgabe der philosophischen Fragmente (1826) und die 1828 wieder eröffneten Vorlesungen gaben seinem Gedanken offen Ausdruck, der freilich, eine Frucht erneuten persönlichen Verkehrs mit Hegel, nicht verfehlen konnte, Aergerniss zu geben, nachdem die Charte ausdrücklich den Katholicismus als Staatsreligion erklärt hatte. Erst die Julirevolution warf der wachsenden religiösen Reaction in Frankreich wieder Dämme entgegen, beseitigte jenen verhängnissvollen Artikel der Charte und brachte

Cousin die einflussreiche Stellung im Unterrichtsrath, in welcher er zwei Decennien hindurch den mächtigsten Einfluss auf den Betrieb der philosophischen Studien an der Universität wie an den Mittelschulen und ihre Beziehungen zur Theologie geübt hat.

§. 2. Cousin's Stellung zur Theologie.

Es sind, wie gesagt, vor Allem die Anschauungen Hegel's, welche Cousin's Doctrin über das Verhältniss zwischen Religion und Philosophie bestimmen; da und dort modificirt durch den Einfluss Schelling'scher Gedanken, wie sie dieser namentlich in der Schrift über die Freiheit entwickelt hatte. Identität des geistigen Gehalts, bei Verschiedenheit der Form; dort eine symbolische Vorstellungswelt, hier die Sphäre des reinen Begriffs, dort spontane Intuition, der Geist der Massen, hier Reflexion, der Geist einzelner Individuen, als Quelle; darum in der Religion untilgbar das unpersönliche Princip der Autorität, in der Philosophie ebenso untilgbar das Princip individueller Freiheit und Unabhängigkeit. Ueber das bleibende Verhältniss beider Mächte aber hat sich Cousin ähnlich geäussert wie Hegel. Es war nicht seine Meinung, dass eine die andere verdrängen dürfe und je verdrängen könne. Religion und Philosophie ruhen auf verschiedenen aber unzerstörbaren Bedürfnissen der Menschennatur. Niemals wird eine Philosophie den Massen das bieten können, was ihnen die Religion gewährt: eine Fülle idealen Gehalts in der fasslichen Form des Bildes, der Vorstellung; niemals wird die Religion wagen dürfen, die Philosophie verdrängen zu wollen: denn in dieser verkörpert sich das ewige Recht und Bedürfniss des Geistes nach freier vernünftiger Prüfung [6]).

Es steht fest, dass dies Verhältniss Cousin's zur Theologie eine ähnliche Entwicklung durchlaufen hat, wie sein Eklekticismus [7]): beide streifen im Laufe der Jahre den Einfluss der speculativen Philosophie und des deutschen Protestantismus mehr und mehr ab und nähern sich jenem theologischen Cartesianismus, in dem das Zeitalter Ludwigs XIV. seinen geistigen Ausdruck gefunden hatte. War früher noch davon die Rede ge-

wesen, dass die Philosophie aus dem Halbdunkel des Glaubens in das volle Licht der reinen Vernunft einführe [8]): so wird nun das Symbolische der Religion sogleich zum unmittelbaren Ausdruck der Wahrheit, die Sprache Augustin's, Malebranche's und Bossuet's die Sprache der Philosophie; der Kreis derer, für welche die freie Forschung ein Bedürfniss und die Philosophie Speise des Lebens ist, immer enger; die einst laut verkündete Aussicht, dass durch die stille Propaganda des philosophischen Gedankens die wirklich denkenden Köpfe einst die Mehrzahl erlangen würden, immer bescheidener [9]).

An dieser Veränderung haben nicht bloss jene äusseren Gründe Antheil, welche in der Organisation des französischen Unterrichtswesens lagen und von denen früher schon gesprochen worden ist; denn der Umschwung in Cousin's Denkweise trat am merklichsten hervor erst nach der Februarrevolution, als er keine officielle Stellung mehr einnahm. In noch höherem Grade dürfte jener Wechsel in der allgemeinen geistigen Haltung Europas bestimmend gewesen sein [10]), welche die Jahre unmittelbar vor und nach dem grossen revolutionären Ausbruch von 1848 so unverkennbar bezeichnet: ein Wiederkehren der kühnen freigeistigen Strömung des 18. Jahrhunderts; Skepsis an Stelle der Romantik, Kritik an Stelle metaphysischer Speculation; ein mächtiger Rückschlag gegen die kirchliche und politische Restauration auf allen Gebieten. Der Hegelianismus, Cousin's ehemaliger Stützpunkt, schien in gerader Linie zu Ruge, Feuerbach, Strauss und zu den philosophirenden Journalisten des jungen Deutschland zu führen, hinter welchen sich bereits kampfgerüstet der Materialismus erhob; in Frankreich bedrohte der Positivismus mit vielleicht minder leidenschaftlicher aber desto unbedingterer Verneinung jene ganze Welt des Uebersinnlichen, die dem Spiritualismus als Voraussetzung und Vollendung aller Wissenschaft und Erfahrung erschien, während die feierlichen Versicherungen der Theodicee und die Jenseitshoffnungen über dem Hohngelächter Proudhon's und seiner socialistischen Gesinnungsgenossen zu verstummen drohten. Dass diese Richtungen, welche sich in den Augen Cousin's als eine Bedrohung seiner heiligsten Ueberzeugungen, ja recht eigentlich seines Lebenswerkes darstellen mussten, nicht ohne Ein-

fluss auf seine Haltung bleiben konnten, wird um so leichter verständlich, wenn man bedenkt, dass manche derselben, wie z. B. das Junghegeltum, vielleicht als logische Consequenzen eines Standpunktes gedeutet werden konnten, den Cousin früher selbst getheilt und in seiner Bedenklichkeit nicht genügend erkannt hatte.

Es könnte hier zu nichts führen, den Spuren dieser Wandlungen im Einzelnen nachzugehen; nur soviel muss betont werden, dass auch die positivsten Wendungen Cousin's, wie er sie in seinen letzten Jahren mit Vorliebe gebrauchte, durchaus keinen Abfall von seinem ursprünglichen Princip in Bezug auf das Verhältniss der Philosophie zum Glauben, sondern nur eine Modification in der Form bedeuten. In der Pairskammer der Julimonarchie wie unter der Präsidentschaft Napoleons finden wir Cousin als den beredten und begeisterten Vertheidiger der wissenschaftlichen Freiheit. Damals (1844) gegen Montalembert, den romantischen Ritter des Katholicismus, später gegen Thiers, den grundsatzlosen politischen Routinier, der nach der Februarrevolution nur noch bei der Kirche Recepte zur Gesellschaftsrettung holen zu können glaubte, hat Cousin mit der äussersten Hartnäckigkeit die Sache der Universität gegen den Klerus, des freien weltlichen confessionslosen Unterrichts in der Philosophie, gegen alle Bevormundung von oben, das Hineinreden der Bischöfe, die Einmengung politischer und kirchlicher Velleitäten, verfochten [11]. Niemals ist es ihm in den Sinn gekommen, die geistige Superiorität der Philosophie auf ihrem Gebiete schmälern zu lassen; er brauchte nicht zu besorgen, praktische Interessen dadurch zu gefährden, weil eben die Philosophie, die er als die wahre, als das ausgereifte Gewächs der Jahrhunderte verkündete, die Grundzüge der christlichen Weltansicht in sich trug. Gleichwohl musste Cousin in jenen beiden Fällen eine Erfahrung machen, die keinem Vertheidiger der Allianz zwischen Theologie und Philosophie auf dem Boden des katholischen Dogmas in unserem Jahrhundert erspart geblieben ist: das Dogma erwürgt jeden, der sich ihm nähert; die Kirche kennt nur Gehorsam, keine Allianz. Daher das tiefe Misstrauen des Katholicismus gegen jede Philosophie, die religiös sein will, ohne sich in völlige Dienstbarkeit zu be-

geben; daher die Unmöglichkeit, seinen Forderungen zu genügen, solange die Philosophie nicht jedes Band zwischen ihr und dem Kirchenglauben gelöst; daher für so viele treffliche Männer nur die bittere Wahl, entweder auf die Anlehnung an Religion und Kirche oder auf geistige Individualität zu verzichten [12]).

Ueber die Doctrin selbst, welche Cousin entwickelt [13]), können wir uns kurz fassen, zumal da uns dieselbe hier nur als der metaphysische Abschluss seiner Ethik zu beschäftigen hat. Ausdrücklich muss nur zur Kennzeichnung ihres Standpunktes ein Doppeltes hervorgehoben werden: einmal, dass es sich bei diesem Ueberbau der Ethik um angebliche rationale Erkenntniss, keineswegs um positive Religion handelt, wie das bei der bereits geschilderten Stellung Cousin's selbstverständlich ist; sodann, dass Cousin als den Weg zu dieser Erkenntniss nicht die Reflexion und ein verwickeltes Schlussverfahren, sondern vielmehr eine unmittelbare Anschauung der Vernunft bezeichnet. Diese stellt in dem Augenblicke, wo wir unserer Unvollkommenheit bewusst werden, das Ideal des Vollkommenen vor uns — ein ganz ursprünglicher Vorgang, zu dem es keines erleuchteten Geistes bedarf; die logische Ableitung des Unvollkommenen aus dem Vollkommenen, des Zufälligen aus dem Nothwendigen, unseres endlichen Ich aus dem Ewigen, kommt erst viel später und kann diese intuitive Gewissheit höchstens befestigen und klären, aber nicht schaffen [14]). Für Cousin selbst ist diese spontane, der Menschheit als solcher gemeinsame, Intuition des Vollkommenen das Werk jener unpersönlichen Vernunft, jenes Lichtes, „das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt"; aber auch die Schule, welche jene Theorie als zu mystisch abgelehnt hat, hielt doch an der Ueberzeugung fest, dass der menschliche Geist auf unmittelbare Weise durch die Vernunft in den Besitz gewisser absoluter und nothwendiger Wahrheiten gelange, die nicht selbst syllogistisch abgeleitet zu werden brauchen, sondern vielmehr Principien aller Beweisführung bilden [15]). Dem Platonismus aller Zeiten ist der Gedanke geläufig, den Begriff der sittlichen Güte ebenso wie den der theoretischen Wahrheit in einem höchsten Wesen persönliches Sein annehmen zu lassen. Dass mit dieser Uebertragung unserer sittlichen Begriffe auf das Absolute alsbald alle

die Schwierigkeiten sich wieder einstellen, mit welchen einstens die Theodicee des Malebranche und Leibniz gerungen hatte, die unlösbare Antinomie der Freiheit und Nothwendigkeit im Absoluten, seiner ethischen Prädicate und der gegebenen Welterfahrung: das versteht sich von selbst; Cousin's Philosophie hat nichts zur Vertiefung dieser das 17. Jahrhundert in seinen edelsten Geistern so mächtig ergreifenden Probleme und wenig zu ihrer Lösung beigetragen. Ueber das physische und moralische Uebel der Welt gleitet dieser behagliche Optimismus mit Sätzen hinweg, welche noch offenkundigere Machtsprüche sind als manche früher hervorgehobene Stellen der Theodicee des Leibniz. Das Gelingen der Theodicee hängt an der Annahme der persönlichen individuellen Fortdauer: nur diese verbürgt den Ausgleich zwischen Glück und Verdienst, der in diesem Leben wenigstens keine ausnahmslose Regel und doch von dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit unbedingt gefordert ist. Die Unsterblichkeit ist möglich, weil die Seele ein geistiges, einheitliches, untheilbares Wesen ist; sie ist nothwendig, weil es ohne sie unmöglich wäre, das Absolute als den Typus der moralischen Vollkommenheit zu denken, weil ohne sie auch jener Trieb nach dem Unendlichen, nach der idealen Durchbildung und Gestaltung unserer eigenen Persönlichkeit, nach Erfüllung unserer sittlichen Bestimmung, den wir in uns tragen, ein leeres Trugbild wäre.

§. 3. Jouffroy.

Dieser letztere Gedanke, von Cousin nur flüchtig angedeutet bildet das Thema, welches sein Werk- und Gesinnungsgenosse Jouffroy mit besonderer Vorliebe behandelt und zur Grundlage einer über das gegenwärtige Leben hinausweisenden Weltansicht gemacht hat[16]), ohne dieselbe bei seiner Abneigung gegen alle metaphysische Speculation selbst anders als in leichten Zügen anzudeuten. Aber mit Nachdruck wird es von ihm ausgesprochen, dass es keine unabhängige, d. h. von aller Metaphysik abgelöste und rein auf der irdischen Bestimmung des Menschen ruhende Moral geben könne, weil dies irdische Leben keinen

reinen Begriff gibt; mit unvermeidlicher Nothwendigkeit führen Ethik und Rechtsphilosophie hinein in die Theologie [17]).

Die grossen religiösen Systeme der Menschheit sind der Ort, an welchem man sich nach Lösungen für die Räthsel des menschlichen Lebens umsehen muss: sie sind Offenbarungen dessen, was zu allen Zeiten den Geist der Menschen auf das Tiefste bewegt hat, und was aus dunklem Drange heraus als eine allen gemeinsame Ueberzeugung sich gestaltete. Aus ihnen spricht die uralte Stimme der Menschheit; sie enthalten, wenn man ihre Vorstellungen als die Verkörperung natürlicher Instincte fasst, Thatsachen, an denen keine Philosophie vorübergehen kann, die sich um das Verständniss des menschlichen Wesens bemüht.

In dieser Schätzung der Religion, wie in der Bestimmung ihres Verhältnisses zur Wissenschaft, ist Jouffroy eines Sinnes mit Cousin. Keine Feindseligkeit zwischen beiden Mächten; Anerkennung der unermesslichen Dienste, welche beide sich gegenseitig im geistigen Entwicklungsgang der Menschheit geleistet [18]). Und wenn Jouffroy vielleicht noch entschiedener als Cousin den Satz vertreten hat: „Keine wahrhaft intelligente Moral ohne Religion", so hat er dafür ohne Zweifel die Entwicklungsfähigkeit und Entwicklungsbedürftigkeit der Religion durch die kritische Arbeit des Denkens schärfer betont. Denn wenn es kein philosophisches System gibt (sofern es an diese letzten und höchsten Fragen überhaupt herantritt), welches nicht das Gepräge des religiösen Geistes trüge, unter dessen Einfluss es entstanden ist, so gibt es wiederum keines, das ihre Lösung nicht in einer Form gäbe, welche sie nur wenigen Denkenden zugänglich machte, und die Massen um so entschiedener an die religiöse Fassung, an ihre scheinbar soviel grössere Klarheit, Vollständigkeit und durchgreifende Autorität verwiese [19]). Die religiösen Systeme selbst aber unterliegen dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung in der Menschheit; auch sie sehen wir von unvollkommenen Lösungen des uralten Problems zu immer reineren und vollständigeren fortschreiten. Und es ist die kritische Arbeit der Denkenden, welche den Religionen diese Fortentwicklung aufzwingt: es kommen Zeiten der Umwälzung, wo der Zweifel an den alten Lösungen auch die Massen durchdringt, die Dogmen sterben, die Heiligtümer veröden, neue

Formeln gesucht werden müssen. Das 18. Jahrhundert war eine Zeit solchen Zusammenbrechens: ihr einigender Glaube nur die Einheit der Negation, der Gegensatz gegen das Hergebrachte, Ueberlieferte; das neue Jahrhundert muss eine Zeit neuen Schaffens werden, wenn die Menschheit nicht veröden will.

Zwei Dinge scheinen Jouffroy gewiss: die neue Lösung wird die werthvollen Gedanken der früheren Lösungen in sich enthalten müssen, und sie wird keine Religion, d. h. kein Offenbarungs- und Autoritätsglaube, sondern ein Vernunftglaube sein. Heute, wo selbst die Massen angefangen haben, die Wahrheit in Begriffen und nicht in blossen Bildern zu verlangen, muss sich die Philosophie die Bearbeitung der Grundfragen alles Daseins angelegener sein lassen, als je zuvor; aber ihr Schaffen schliesst weder Verachtung noch Begeisterung für die Gedankenwelt früherer Zeiten in sich. Sie wird nicht vergessen, dass das Christentum Grosses in der Erziehung der Menschheit geleistet, dass es sie fähig gemacht hat, die Wahrheit ohne Bild und Gleichniss zu schauen; sie weiss aber auch, dass das Christentum an dem Tage verschwinden wird, an welchem es diese Aufgabe gelöst hat, und dass sein Erbe nicht eine neue Religion, sondern der philosophische Gedanke sein wird. Noch ist diese Lösung ferne, auch in den fortgeschrittensten Ländern unserer Cultur; aber eines ist heute schon gewiss: das Christentum ist die letzte Religion der Menschheit [20]).

§. 4. Der Spiritualismus als religiöse Popularphilosophie.

Aus den eben geschilderten Anschauungen der Führer des Spiritualismus erwuchs bei den jüngeren Gliedern der Schule eine Reihe von Versuchen, nicht bei der theoretischen Forderung eines Zusammenwirkens von Philosophie und Religion stehen zu bleiben, sondern jene religiöse Philosophie oder philosophische Religion selbst zu entwickeln. Schon 1847 war es unter den Jüngeren zur Gründung einer eigenen Zeitschrift gekommen: „La Liberté de penser“, an der Janet, Saisset, Jules Simon, Bersot und Barni betheiligt waren, und in der der Name

Renan's zuerst zum Vorschein kam [21]). Die Zeitschrift selbst scheint nur eine kurze Lebensdauer gehabt zu haben; aber die dort veröffentlichten Arbeiten haben zum Theil später selbständige litterarische Gestalt gewonnen. Drei Namen sind es vor Allem, an welche sich die Fortentwicklung der Religionsphilosophie in Cousin's Schule knüpft: Saisset, der neben der metaphysischen Grundlegung dieser Religionsphilosophie vorzugsweise die praktisch-politische Seite vertritt; Bersot, der ganz besonders die Theodicee zu entwickeln sich bemüht; und Jules Simon, welchen man den Dogmatiker dieser natürlichen Religion nennen möchte. Saisset [22]), der älteste von ihnen (1814—1863), erscheint zunächst in einer Reihe von Aufsätzen der Revue des deux mondes, später (1845) gesammelt in dem „Essai sur la philosophie et la réligion au XIX^e^ siècle", dann in einigen Aufsätzen seiner „Mélanges d'histoire, de morale et de critique" (De l'État moral de notre époque; de la Renaissance réligieuse) als Vertheidiger der vom Spiritualismus in der religiösen Frage eingenommenen Position nach rechts, wie nach links; gegen die Versuche von Maret und Bautain, die Philosophie ganz und gar in ein klerikales Gewand zu kleiden [23]), und der Offenbarung unterzuordnen; gegen den wieder erwachenden Voltairianismus, den Positivismus, und alle Versuche, Glauben und Wissen auseinanderzureissen.

Vollständig im Geiste von Cousin und Jouffroy ist es gedacht, wenn er erklärt: „er halte die Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten für durchaus künstlich gemacht; es könne nicht zwei Reihen von Wahrheiten, sondern nur verschiedene Formen der einen Wahrheit geben," wie auch die heutige Menschheit nicht zwei feindliche Seelen habe, sondern nur eine einzige, die ebensowohl Wissen als Glauben verlange [24]). Und wenn es theilweise scheinen möchte, als habe er zu bereitwillig die Massen des Volkes, auf die der philosophische Gedanke um seiner Form willen keine Wirkung zu üben vermag, dem Einflusse der Religion überlassen [25]), so darf man immerhin nicht vergessen, dass er dabei an eine Religion gedacht hat, welche die Wechselwirkung und den geistigen Zusammenhang mit den Höchstgebildeten und der freien Forschung nicht verloren hat, wie er denn anderseits

von der Philosophie nichts Geringeres verlangt, als die friedliche Eroberung der gesammten Menschheit [26]).

Die einstige befruchtende Einwirkung der deutschen Philosophie, Cousin's Anlehnung an Hegel, das ist freilich bereits vergessen. Wie schon Cousin selbst, so geben ihr auch seine Schüler den Scheidebrief. Der wiedererstarkenden französischen Philosophie, „welche weder oberflächlich ist, wie man im Auslande sagt, noch chimärisch, wie man im Vaterlande des Positivismus zu denken liebt,“ vermögen diese jüngeren Vertreter des Spiritualismus wie Saisset und Bersot keinen dringenderen Wunsch mitzugeben, als dass sie sich täglich mehr von der letzten Entwicklung der deutschen Philosophie entfernen möge, die für sie ohnedies mit Hegel abzuschliessen scheint, und als deren letztes Wort Saisset einmal die Vergötterung des Menschen bezeichnet [27]). Die deutsche Philosophie gilt jetzt nur noch als eine „leere und ehrgeizige Ontologie, welche in ihren Abstractionen die Berührung mit Natur, Leben und Menschheit verliert“. Der Spiritualismus der französischen Philosophie dagegen wird nun mit Vorliebe nach Ursprung, Methode und Ausdrucksweise als Werk des gesunden Menschenverstandes bezeichnet, dessen tiefste Gedanken er in verständlicher Sprache wiedergebe; eine Verkörperung des Besten, was sich in der gemeinsamen Menschennatur findet [28]). Und diese Philosophie, die mit den religiösen Bedürfnissen in natürlichem Einklang steht, muss eine sociale Macht, ein positiver Glaube werden; „wenn sie es unterliesse, durch allseitige und unablässige Verkündigung ihrer Lehren das Bedürfniss nach Erleuchtung zu befriedigen, das sie unter den Menschen geweckt hat: es wäre ein Zeichen ihrer Ohnmacht, der Ruin unserer Gesellschaft, ein unauslöschlicher Schimpf für den menschlichen Geist“ [29]). Das Heil unserer Gesellschaft hängt von der Wiedergeburt des sittlichen Glaubens ab; und diese zu bewerkstelligen ist die Aufgabe der Philosophie [30]). Freiheit, Vorsehung und Unsterblichkeit: das sind die drei Fundamentalartikel dieses ethischen Vernunftglaubens, die drei Ideen, an denen aller Werth und alle Würde des menschlichen Lebens hängt [31]). Schwächung unseres Verantwortlichkeitsgefühls, und folglich Cultus der Stärke und des Erfolgs, Selbstvergötterung der Menschheit und

Verblassen der Jenseitshoffnungen vor dem Traumbild eines erreichbaren vollen Menschheitsglückes hienieden: das sind die drei grossen Gebrechen, welche an unserem sittlichen Marke zehren.

§. 5. Rückkehr zum Glauben.

Freiheit, Vorsehung und Unsterblichkeit: so lässt sich auch das Grundthema der populärphilosophischen Arbeiten Jules Simon's bezeichnen, in denen der ethisch-religiöse Gedanke des französischen Spiritualismus seinen wirksamsten und beredtesten Ausdruck gefunden hat[32]. „Le Devoir“ (1854) entwickelt den Begriff der sittlichen Freiheit und die Idee des Rechts aus einer mit vielen, überaus feinen Zügen ausgestatteten Schilderung des menschlichen Gefühlslebens (la passion), dem ein Abriss der Pflichtenlehre, ein Bild des von der sittlichen Idee durchleuchteten Lebens (l'action) gegenübergestellt wird. „La Liberté“ (1859) gibt die Anwendung des hier gewonnenen Freiheitsbegriffes auf das bürgerliche und politische Leben, die Familie und den Staat; „La Réligion naturelle“ (1856) die metaphysische Grundlage der Ethik, die Theodicee, speciell entwickelt an den Begriffen der Vorsehung und Unsterblichkeit.

Die Grundzüge der spiritualistischen Ethik, der durchaus rationale und zugleich übermenschliche Charakter des Sittlichen, die absolute Gültigkeit seiner Normen, die radicale Scheidung zwischen Sittlichem und Nützlichem, welche in ihren Erörterungen die Relativität dieses Gegensatzes völlig übersieht, die ausschliessliche Basirung der Unterschiede zwischen Recht und Unrecht auf das individuelle, unfehlbare und intuitive Gewissen, ohne Rücksicht auf die Genesis der sittlichen Begriffe innerhalb der Menschheit: alle diese wissenschaftlichen Schwächen und Einseitigkeiten der Schule treten hier in einer Schärfe und Deutlichkeit hervor, die gerade durch den Zweck einer populären Darstellung und ihre declamatorisch-pathetische Weise noch fühlbarer wird[33].

Ein Gedanke, welchen schon Cousin und Jouffroy ausgesprochen hatten, findet sich bei Saisset und Simon in der schärfsten Zuspitzung und zwar merkwürdiger Weise unter

Berufung auf eine Stelle in Fichte's „Bestimmung des Menschen". Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hat ihr Ziel nicht in sich selbst; das menschliche Leben keinen wahrhaften Abschluss. Keine Höhe der Menschheitscultur wird jemals im Stande sein, dem unendlichen Drange des Menschen nach Vervollkommnung zu genügen; das irdische Ziel unserer Entwicklung, wie es Condorcet und die Positivisten zu malen lieben, ist eine Utopie. „Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag": ein Wesen, endlich in seinen Organen, unendlich in seinen Wünschen und Gedanken, das auf der Erde lebt und an den Himmel denkt [34]). Jede offenkundige Ungleichheit zwischen Glück und sittlichem Verdienst, die dieser Weltlauf mit sich bringt und der Tod des Betheiligten unaufheblich zu machen scheint, ist für diese Richtung ein redender Zeuge für das Dasein einer anderen Welt. Ja, Jules Simon geht bis zu der Behauptung fort, dieser Schluss sei eben so sicher als der Glaube an die Gerechtigkeit; diese sei entweder ein blosser Traum, oder sie fordere den ausnahmslosen Lohn für das sittlich Gute, wenn nicht in diesem, so doch im kommenden Leben [35]).

Nichts zeigt deutlicher den eudämonistischen, ja individualistischen Zug, welchen dieser Spiritualismus trotz aller seiner hochtönenden Worte nie abzustreifen vermocht hat, als diese Sätze. Die Gerechtigkeit soll ein Traum sein, wenn der Weltlauf nicht über Soll und Haben jedes Einzelnen sorgfältig Buch hält. Kein Wort von der inneren Sanction des Selbstbewusstseins und ihrem mächtigen Einfluss auf Glück und Unglück des Menschen; kein Wort von jenem in der Erfahrung und Geschichte der Menschheit gegebenen Zusammenhang von Recht und Unrecht mit den Schicksalen der Einzelnen und ganzer Generationen, jenem ungeheuren Erziehungswerke, ohne dessen tief eindringende Zuchtmittel in dem von Selbstsucht bewegten Menschengeschlecht niemals die Idee des Rechts hätte erstehen können. Gewiss, der Zusammenhang zwischen Recht und Unrecht, zwischen Glück und Elend, ist eine Thatsache des Weltlaufes, wenn man den Standpunkt nur gehörig hoch nimmt, um den Lauf der Dinge in seinen grossen Zügen beobachten zu können; er ist Existenzbedingung der Gerechtigkeit, weil

es eine solche nicht geben könnte, wenn sie bloss theoretische Idee der Vernunft und jener Zusammenhang blosse Hypothese wäre. Es ist wahr, in diesem Sinne gefasst, gibt er keine so reinliche Rechnung und wird den kleinen persönlichen Wünschen des Menschen nicht so gerecht; aber er ist dafür naturgesetzlich und erfahrungsmässig begründet; er bedarf nicht der Hypothesen einer Vorsehung und eines Jenseits, und tritt dem, der Geschichte zu lesen versteht, in ganz anderer Grossartigkeit entgegen, als jene Schulstubengerechtigkeit.

Aehnliches gilt von Bersot's[36]) „Essai sur la providence" und anderen Schriften der Schule; obwohl die Arbeiten des Letztgenannten sich weder mit Saisset, was Gründlichkeit der philosophischen Behandlung angeht, noch mit Simon, in Bezug auf Schwung und Eindringlichkeit der Darstellung, vergleichen können. Es sind im Wesentlichen dieselben Gedanken, die nemlichen Argumente, bald mit mehr, bald mit weniger Geschick und Gelehrsamkeit vorgetragen; aber ein eigentliches Fortrücken des wissenschaftlichen Gesichtspunktes findet nicht statt. Es sind kaum Untersuchungen, welche angestellt werden; es ist vielmehr eine Sache, welche vertheidigt wird: die Sache eines durch Berührung mit der Philosophie aufgeklärten, erweiterten christlichen Bewusstseins, eines gläubigen Latitudinarismus im Sinne von Locke und Leibniz. Die gewaltigen geistigen Erschütterungen des 18. Jahrhunderts, die Stürme des Zweifels, welche Hume und Diderot heraufbeschworen, scheinen spurlos an ihm vorübergegangen zu sein; das grausige Antlitz der Natur leuchtet diesem behaglichen Optimismus noch im Rosenschimmer und was dies gegenwärtige Dasein etwa noch an Spuren eines misslungenen Versuches an sich trägt, das wird in einer anderwärts erscheinenden, zweiten Auflage beseitigt und verbessert werden. Jene Odyssee des Geistes, die nach der Zerstörung der alten Burg des Glaubens im 16. Jahrhundert begonnen hatte, scheint zu ihrem Anfang zurückzuführen. Man ist wieder auf dem Punkte, wo einst die englischen Platoniker gestanden: der Instinct des Menschen und sein Bedürfniss zu glauben sind unzerstörbar; wie immer zurückgedrängt, sie brechen unter unseren Füssen wie mit elementarer Gewalt immer auf's Neue hervor. Und so gering

ist das Vertrauen dieser philosophischen Ethik auf ihre unabhängige Selbstgewissheit, dass wir zuletzt das schmerzliche Wort hören müssen: Angesichts des Materialismus scheint uns selbst der Aberglaube noch begehrenswerth!

2. Abschnitt.

Der Positivismus.

§. 1. Der Positivismus und die historische Religion.

„Es ist die Aufgabe unserer Zeit, das zu verstehen und zu erklären, was das 18. Jahrhundert zunächst einmal einfach zu verneinen hatte. Wir können heute weder die oberflächlichen Gemeinplätze des gesunden Menschenverstandes noch den Spott Voltaire's gegen Doctrinen anwenden, deren metaphysische Tiefe und sittliche Schönheit von Niemand mehr verkannt werden als von dem blinden Glauben oder dem blinden Unglauben. Beide aufzuheben und unmöglich zu machen, ist der Beruf der Philosophie in unserer Zeit. Der Gläubige sieht nur den Buchstaben der Religion und ahnt dahinter undurchdringliche Geheimnisse; für den Ungläubigen ist sie nichts als ein der aufgeklärten Vernunft unwürdiger Wahn; die Schönheit und Wahrheit der Religion treten erst zu Tage, wenn man den Buchstaben preisgibt, um den Geist zu fassen; und diese Offenbarung ist das Werk der Philosophie."

In diesen Worten schildert Vacherot[38]) die Stellung des denkenden, aufgeklärten Menschen des 19. Jahrhunderts zur religiösen Frage. Ein Angehöriger der spiritualistischen Schule allerdings, aber zugleich derjenige, der sich am meisten dem Positivismus genähert hat. Was beide Richtungen in der religiösen Frage an innerer Gemeinschaft besitzen, lässt sich eben darum nicht kürzer und schlagender bezeichnen. In der Verwerfung der blossen Negation des 18. Jahrhunderts, in der Forderung historischen Verständnisses des Gedankengehalts der Religion und ihrer Wirkungen auf die Entwicklung der Mensch-

heit, kömmt der Positivismus durchaus mit dem eklektischen Spiritualismus überein; aber von da an scheiden sich die Wege, um sich nicht wieder zu berühren. Der Spiritualismus erblickt in dem sich ergänzenden Nebeneinander von Religion und Philosophie ein durch die Natur der Dinge und des menschlichen Geistes gegebenes, unaufhebliches Verhältniss, in der christlichen Theologie einen Grundbestand ewiger Wahrheiten, welche durch keine wissenschaftliche Kritik je beseitigt, sondern nur von verschnörkelnden Zuthaten befreit, in eine strengere logische Form gebracht und so aus blossen Glaubenssätzen zu Vernunfteinsichten erhoben werden können. Für den Positivismus ist die religiöse wie die metaphysische Betrachtungsweise der Dinge eine zwar geschichtlich nothwendige, eben darum aber auch geschichtlich vorübergehende Phase in der Entwicklung des menschlichen Geistes, welche dazu bestimmt ist, einer rein wissenschaftlichen oder positiven Auffassung der Welt Platz zu machen[39]).

Mit ganz anderem Nachdruck als der Spiritualismus fordert darum Comte von der Philosophie, von einer wissenschaftlich durchgebildeten Weltansicht, den Ersatz dessen, was einst der theologische und metaphysische Vorstellungskreis für die Ethisirung der Menschheit geleistet hat. Der Spiritualismus konnte zur Noth auch gänzlich abdanken; denn die Quintessenz seiner Doctrin war zuletzt bei Augustinus, Descartes, Bossuet und Fénélon wieder zu finden; er mochte Angesichts der immer wachsenden Aengstlichkeit und Engherzigkeit des römischen Katholicismus in klerikalen Augen als eine Unbotmässigkeit oder Incorrectheit erscheinen: er selbst hat, je länger desto entschiedener, abgelehnt, irgend mehr sein zu wollen, als unter den zahllosen vorhandenen der für die Bedürfnisse der Gegenwart geeignetste Versuch, den wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins in einer Form darzustellen, die den Forderungen und Bedürfnissen vernünftiger Einsicht entspricht. Ausgesprochen oder unausgesprochen ist dabei immer nur an den verhältnissmässig kleinen Kreis der Bildungsaristokratie gedacht worden, während man die Massen der Religion in ihrer unverfälscht theologischen Gestalt überlassen zu müssen glaubte. Ganz anders der Positivismus. Für ihn handelt es sich nicht

darum, eine Harmonie zwischen Theologie und Philosophie herzustellen, zu vereinigen, was seiner Natur nach unvereinbar ist, sondern aus der vollen Einsicht in den nur zeitweiligen Werth der religiösen und metaphysischen Systeme heraus, die Fesseln einer halb abgestorbenen Vergangenheit überhaupt abzustreifen und die praktischen Ideale der Menschheit nicht auf Illusionen, sondern auf den festen Boden der wissenschaftlich erkannten oder erkennbaren Wirklichkeit zu begründen. Diese Verbindung des historischen mit dem kritischen Geiste bei Comte macht die Stellung des Positivismus in der religiösen Frage zu einer so überaus bedeutsamen, vorbildlichen. Das innigste Verständniss für den Geist und die sociale Bedeutung der Religion und die völlige Befreiung vom Buchstaben sind bis zur Stunde nirgends in solcher Vereinigung zu finden. Im 17. Jahrhundert hatte der einzige Bayle die Begründung der bürgerlichen Gesellschaft auf rein rationale Grundlagen als einen vielleicht gewagten Versuch in akademische Erörterung gezogen; das 18. Jahrhundert war in revolutionärem Sturm und Drang an diese Aufgabe herangetreten, hatte sie aber nicht einmal theoretisch zu lösen vermocht. Denn die ernsteren Geister waren in diesen Fragen selbst zu wenig klar und entschieden, die ganz Entschiedenen zu wenig ernst; der ironische Skepticismus der einen, die behagliche, stark egoistisch gefärbte Moral der anderen, ja selbst die humane Begeisterung der Besten nicht tragkräftig genug, um die ungeheure Last des gesellschaftlichen Baues von den Schultern des Riesen „Religion“ auf die eigenen nehmen zu können.

Der deutsche Idealismus aber, einig mit der Aufklärung in dem Vertrauen auf die Macht und Selbständigkeit der Vernunft, an sittlichem Ernste und wissenschaftlicher Durchbildung ihr unendlich überlegen, bringt es aus anderen Gründen zu keiner reinen Ablösung von der Religion. Durch das Vorherrschen des speculativen und metaphysischen Geistes, ja eine gewisse Mystik seiner Grundanschauung, wird er dazu geführt, in den Dogmen der historischen Religion entweder nur zufällige Einkleidungen allgemeiner metaphysischer und ethischer Wahrheiten zu sehen, oder die Religion als ein abgesondertes Reich des Glaubens, als die in sich berechtigte und nothwendige

Welt frommen Gefühls aller Verstandeserkenntniss wie eine nothwendige Ergänzung an die Seite zu setzen. Weder für diese noch für jene Richtung konnte die Beseitigung der historischen Religion ein wünschenswerthes oder auch nur anzustrebendes Ziel sein; immer blieb sie ein werthvolles Gefäss für den höchsten ethischen Gehalt, wie frei und selbständig auch manche dieser Denker (wie Krause und Fichte) jenen Gehalt zu formen und zu bestimmen unternahmen, und wie sublimirt diese speculative Religion auch im Vergleich zu der spiritualistischen Populärphilosophie erscheint. Volle Selbständigkeit der philosophischen Vernunfterkenntniss, historisch-speculatives Eindringen in den Geist der Religion, und Umbildung der Religion nach Vernunftbedürfnissen: so lässt sich im Allgemeinen das Verhältniss beider Mächte in der protestantischen deutschen Philosophie aussprechen. Das mittelalterlich-katholische Verhältniss der Dienstbarkeit der Philosophie gegen die Theologie hat sich in sein Gegentheil verwandelt; aber Niemand ausser Feuerbach ist es in Deutschland je eingefallen, der alten treuen Genossin den Dienst überhaupt zu kündigen, wie dies nun von Comte geschieht. Hier wie dort ist der Scheidebrief an die vergeistigte Religion zugleich die Absage an die speculative, theologisirende Metaphysik: denn das Geheimniss der Theologie ist Anthropologie, das Geheimniss der speculativen Philosophie aber die Theologie; der wahre Gegenstand der Theologie und ihrer Begriffe ist das transcendente, ausser den Menschen hinausgesetzte Wesen des Menschen; der wahre Gegenstand aller metaphysischen Speculation das transcendente Denken, das Denken der Menschen ausser den Menschen gesetzt.

Je gewisser es für Comte ist, dass diese Mächte der Vergangenheit angehören, um so ruhiger und unbefangener wird das Urtheil über die geschichtlichen Leistungen derselben. Insbesondere rühmt er die Dienste[40]), welche der christliche Monotheismus der Ethik dadurch geleistet habe, dass er zuerst den Versuch unternahm, das gesammte menschliche Leben, der Person, des Hauses, der Gesellschaft, einer durchgreifenden systematischen Norm zu unterwerfen und diese Norm auf eine im Wesentlichen gleichartige, über alle Klassen der Gesellschaft sich

erstreckende Erziehung zu stützen[41]) — eine Organisation, welche Comte nicht ansteht, als das bisher unerreichte Meisterwerk menschlicher Weisheit auf praktisch-politischem Gebiete zu bezeichnen[42]). Aber diese Bewunderung des eminenten praktischen Verstandes, der sich in dem ethisch-socialen System des Katholicismus ausprägt, diese Würdigung seiner Schöpfungen für den Entwicklungsgang der Menschheit — und welcher Kenner der geschichtlichen, wie der heute vorliegenden Verhältnisse möchte darin nicht den Scharfblick Comte's anerkennen[43])! — alle diese Bewunderung hindert ihn nicht, mit ebenso treffsicherer Hand die wunde Stelle zu bezeichnen, an welcher jede Ethik, die in der Gegenwart noch eine religiöse sein will, unheilbar krankt. Die religiöse Ethik hängt an der theologischen oder metaphysischen Weltansicht; Niemand aber, der sich ein wissenschaftliches Bewusstsein von den Grenzen des menschlichen Erkennens, von den strengen Erfordernissen wissenschaftlichen Beweisens, erworben hat, wird die Fundamentaldogmen, an welche von der christlichen Theologie und der spiritualistischen Metaphysik die Ethik befestigt wird, Gottheit, Vorsehung, Unsterblichkeit, sittliche Weltordnung, Erlösung, Gnade, für bewiesen oder beweisbar ansehen. Alle diese Richtungen setzen darum die wichtigsten praktischen Wahrheiten, die eigentlichen Grundlagen unserer Lebensgestaltung, einer Gefahr aus, die immer grösser wird, je mehr die intellectuelle Cultur fortschreitet. Was heilsam, ja nothwendig war, solange es von der überwiegenden Majorität geglaubt wurde, weil es der herrschenden Stufe geistiger Bildung entsprach und praktische Wahrheiten stützte, denen durch keine anderen Mittel ein gleicher Nachdruck gegeben werden konnte: das wird nicht nur nutzlos, sondern geradezu gefährlich, sobald jene Bedingungen nicht mehr gegeben sind, sobald es nicht mehr geglaubt werden kann und doch fortfahren soll, als Basis des praktischen Lebens zu dienen.

In der ganzen Geschichte der neueren Aufklärung und der aus ihr hervorgehenden geistigen und socialen Revolution erblickt Comte den schreckenerregenden Beweis für diese Behauptung: der Sturmlauf gegen eine veraltete Weltanschauung wird zum Sturmlaufe gegen praktische Normen, die man nicht auf ihre innere Vernünftigkeit und ihren socialen Werth, sondern

auf theologisch-metaphysische Traumbilder gestützt hatte; die Opposition gegen den Klerus, der sich mit der alten Weltansicht identificirt hatte, zur Emancipation von jeder Autorität und jeder geistigen Führung[44]). Im eigensten Interesse der Menschheit und ihrer sittlichen Cultur gilt es darum hier zu scheiden und neu zu begründen. Wir dürfen der Menschheit nicht in alle Zukunft zumuthen, die Regeln für ihr praktisches Verhalten von blossen Einbildungen abzuleiten und den in der Gegenwart leider bestehenden und unheilvoll genug wirkenden Widerspruch zwischen intellectuellen und moralischen Forderungen bleibend zu erhalten. Wir dürfen es umsoweniger, als die theologische Moral, auch abgesehen von ihrer Begründung auf eine übernatürliche Weltordnung, nicht einmal in Bezug auf den Geist ihrer Normen der Werthgebung entspricht, welche das sittliche Bewusstsein der heutigen Welt fordert. Die theologische Ethik weiss nichts von einem Ziel und Zweck der Menschheit als solcher, sie fasst nur den Einzelnen in's Auge. Die Menschheit ist ihr nur ein zufälliges und vorübergehendes Aggregat von Individuen, von denen jedes nur mit seinem eigenen Heil beschäftigt ist, und die Förderung des Anderen nur als Mittel zur Erhöhung der eigenen Verdienste betrachtet, da dies von den Geboten des höchsten Willens nun einmal so gewollt ist. Denn der Gedanke der endlichen „Gemeinschaft der Heiligen" oder des „Gottesreiches" im Jenseits ist zu farblos und unbestimmt, um als Stütze einer wirklichen Socialethik dienen zu können[45]).

§. 2. Die Religion der Menschheit.

Soll die positive Philosophie der Aufgabe genügen, einen Ersatz für die religiöse Ethik zu bieten und diese dadurch endgültig zu beseitigen, so muss es gelingen, an Stelle ihres transcendenten höchsten Gutes und vager Jenseitshoffnungen, womit sie die Normen für das praktische Verhalten des Menschen begründet, eine lebendige Realität, ein fassliches, greifbares Ziel zu setzen und dieses als den Schlusspunkt der ganzen ethischen Entwicklung begreiflich zu machen. Comte sucht es in dem

Begriffe der Menschheit als eines organisch in sich verbundenen Ganzen [46]) — ein Begriff, der von der wissenschaftlichen Einsicht in die Solidarität aller Einzelnen mit der Gesammtheit und aller Generationen unter einander getragen, und von dem Glauben an die Möglichkeit und Wirklichkeit des Fortschritts beseelt wird.

In bestimmterer Weise, als dies jemals innerhalb der deutschen Philosophie geschehen, sucht Comte die geschichtsphilosophischen Errungenschaften des modernen Denkens, insbesondere den Fortschrittsbegriff, für die Ethik nutzbar zu machen [47]). Wenn die Entwicklung der Menschheit kein Traumbild ist, sondern eine wissenschaftlich erweisbare Realität; wenn auf diesem Wege kein wahrhaft grosser und helfender Gedanke verloren geht; wenn wir alle, in der Sprache, die wir reden, in dem Wissen, das uns erleuchtet, in den Mitteln, durch welche wir dies Dasein erhalten und veredeln, von den Schätzen zehren, welche die grossen Geister der Vergangenheit erzeugt und Tausende redlich strebender Menschen verarbeitet und zusammengehalten haben; wenn kein Wunsch und Gebet, kein Machtspruch übernatürlicher Gewalten, sondern nur unablässige Arbeit im Verstehen und Benutzen der Gesetze der Natur und des menschlichen Geistes unsere Lage verbessern und unser Glück befördern kann; wenn unser Fürchten und Leiden, unsere Freude wie unsere Hoffnung, auf dieses gegenwärtige Dasein beschränkt ist; wenn der Augenblick unwiederbringlich ist, der uns durch eigene oder fremde Schuld verdorben wird und die Stimme des Beschädigten so laut in unser Ohr tönt, als der Ruf der Selbstliebe bei der Verletzung, die uns trifft: dann steht auch für eine rein auf's Diesseits gerichtete Betrachtung alles einzelne Wollen und Thun in einem grossen verantwortungsvollen Zusammenhang, aus dem nirgends ein Entrinnen möglich ist, und der, soweit er irgend erkannt und gefühlt wird, dem Einzelnen seinen Antheil an dem Wohl und Wehe des Ganzen mit so wuchtigem Ernste fühlbar macht, dass dieser Eindruck hinter dem Drängen des um sein Heil besorgten egoistischen Individualgewissens sicherlich nicht zurückbleibt.

Nur für den beschränkten, individualistischen Standpunkt ist das Leben ohne Abschluss und Ausgleich; dem Tieferblickenden enthüllt die Geschichte der Menschheit überall den Finger der

Nemesis, des unerbittlich waltenden Naturgesetzes. Die Vergeltung im Jenseits ist ein Traum, wohlthätig für die Menschheit, deren Auge noch zu wenig geübt ist, um in dem unendlichen Wirrsal der Weltgeschichte den Zusammenhang von Grund und Folge zu erkennen; in der Solidarität des irdischen Lebens dagegen hat man eine wissenschaftlich beweisbare Wahrheit, die nur in der Gegenwart noch zu wenig geläufig, zu sehr von individualistischen Erwägungen überdeckt ist, um die Wirkungen auf Denken und Handeln der Menschen zu üben, zu welchen sie vollauf befähigt ist. Sie wird die Quelle eines neuen, höchst gesteigerten Veranwortlichkeitsgefühls: je mehr wir einsehen, dass unsere schwersten Leiden selbstverschuldete sind, je bitterer wir empfinden, was wir selbst durch die Thorheit und Schlechtigkeit unserer Väter und Mitlebenden erdulden müssen, desto drohender erhebt sich auch gegen unsere eigenen Verkehrtheiten und Unterlassungen die Stimme der Menschheit. Klingt jedes Thun des Einzelnen im Ganzen des Geschlechtes nach, so gilt von ihm das Wort des Evangeliums: Was Ihr einem der Geringsten meiner Brüder thut, das habt Ihr mir gethan[48]).

Nur im Zusammenhang mit diesem organischen Begriff der Menschheit empfängt auch der Gedanke der Unsterblichkeit[49]) die einzige Bedeutung, die er im Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht noch behaupten kann: das Fortleben des Individuums innerhalb der Menschheit durch seine Werke, Gedanken und Thaten. Nicht die vergängliche Person mit ihren Zufälligkeiten und Schlacken, sondern das Beste, was ihr zu sein und zu leisten vergönnt gewesen, hat Anspruch auf Dauer. Des Menschen unzerstörbares Eigen ist nur „der Kreis, den seine Wirksamkeit erfüllt: nichts drunter und nichts drüber.“ Diese Unsterblichkeit hat freilich zahllose Abstufungen. Nur wenig Auserwählten ist es vergönnt, im Gedächtnisse der ganzen Menschheit fortzuleben; aber wie klein auch bei anderen der Kreis dieser Wirksamkeit sein mag: das ungeheure Kräftespiel der Menschheit setzt sich schliesslich doch aus Einzelwirkungen zusammen, von denen im Guten wie im Bösen nichts verloren geht. So wird der Gedanke der Unsterblichkeit aus den traumhaften Verhüllungen des religiösen Glaubens auf

seinen wahren ethischen Gehalt zurückgebracht: im Bilde seiner eigenen unendlichen Fortdauer dämmert dem Individuum die Ahnung auf von einer über die Spanne des Einzellebens hinausreichenden Bedeutung der moralischen Person und ihres Wollens und Wirkens als unaufheblicher Theil des aus solchen Einzelwirkungen sich zusammensetzenden Lebensganzen der Menschheit. Es ist nicht abzusehen, weshalb der Gedanke nicht auch in dieser von allem Mythischen gereinigten Form ein mächtiger Hebel der sittlichen Entwicklung, ein Band der Einigung zwischen dem Einzelnen und der Gesammtheit werden sollte. Die Stätte, wo ein guter Mensch geweilt, ist heilig; wenn dem Einzelnen bei seinem Thun das Schicksal der Generationen vorschwebt, die da kommen sollen, „ein Geschlecht, das ihm gleich sei, zu leiden, zu weinen, zu geniessen und zu freuen sich", so wird die Menschheit ihrerseits in jedem Augenblick ihrer Laufbahn auch derer zu gedenken haben, von welchen ihr die Stätte bereitet worden ist, auf der sie steht. In einem viel volleren Sinne als je zuvor wird die vom Geiste der positiven Philosophie durchleuchtete Geschichte der Menschheit das einigende Bewusstsein unseres Geschlechts, das Band, welches die fernsten Enden seiner Entwicklung verknüpft, die Weltgeschichte zum Weltgericht.

„Homo homini Deus" hatte Feuerbach einst im Sinne von Hobbes zur Begründung und Erklärung der alten Religion gesagt; „Humanitas homini Deus" wird der Gedanke, in welchem sich der Inhalt der neuen Menschheitsreligion am kürzesten ausdrücken lässt. Religion ist Abhängigkeitsgefühl; die Religion kann nie verschwinden, weil der Mensch (es ist früher schon ausgesprochen worden) auch bei gesteigertster Entwicklung nie aufhören kann, sich abhängig zu fühlen, ja abhängig zu sein, nemlich von den gegebenen äusseren und inneren Naturbedingungen. Aber der Gegenstand dieses Gefühls wechselt mit fortschreitender Einsicht; die werdende Menschheit fühlt sich abhängig von übernatürlichen Wesen, welche Geschöpfe ihrer Einbildungskraft sind; die entwickelte setzt an Stelle dieser Illusionen Wirklichkeiten: die Gesetze der Natur und der socialen Wechselwirkung. Je mehr die Entwicklung fortschreitet, um so ansehnlicher wird die Rolle der letzteren, um so

bestimmender der Antheil, welcher der Menschheit selbst bei der Gestaltung ihres Schicksals zufällt. Die Vorsehung, die sittliche Weltordnung, thront nicht mehr ausser der Natur, in den unfassbaren Reichen des Jenseits, sie wohnt in Geist und Willen der Menschheit. Das Räthsel ihrer Beschlüsse beginnt sich zu lichten: sie sind bewusste Willensacte; sie haben nicht aufgehört den harten Stempel der Nothwendigkeit zu tragen; hülflos steht der Einzelne dem ungeheuren Ganzen gegenüber, an welches er mit allen Fasern seines Daseins angeschlossen ist: aber diese Macht des Ganzen ist doch am Ende nichts als die Summe und Resultante aller Einzelwillen, von ihnen fortwährend Inhalt, Richtung, Ziel empfangend. „Solipsi": wir selbst sind Alles, in Glück und Leid; ob uns sanft des Daseins Wellen dahin tragen, ob wir an rauhen Felsenriffen zerschellen, wir selbst bereiten uns Sieg oder Untergang[50]).

§. 3. Die neue Theokratie.

Dies die Hauptzüge der Weltansicht, welche die letzte Grundlage der positivistischen Ethik sein soll, der nährende Boden, aus dem sie jene Kraft nachhaltiger Begeisterung gewinnt, welche die religiöse und metaphysische Ethik durch die Berufung auf das Ueberweltliche zu gewinnen streben. Diese Weltansicht hat weder etwas Unklares noch etwas Phantastisches an sich: nach der Seite der Ethik hin gewendet sucht sie lediglich gewisse Punkte, die heute bereits auf dem Wege sind allgemeine Ueberzeugungen zu werden, in's hellste Licht zu stellen und gewisse Gefühle, die der natürliche Lauf der Dinge zu erzeugen begonnen hat, idealisirend zu entwickeln. Sie mag diesem oder jenem als nicht alle legitimen Bedürfnisse des Geistes und Herzens befriedigend erscheinen: ihre innere Abrundung und Geschlossenheit wird man nicht in Zweifel ziehen können.

Diese speculativen Grundlinien der Menschheitsreligion sind aber nur ein Bruchstück dessen, was Comte in seinen späteren Schriften, dem „Système de politique positive", dem „Catéchisme", und der „Synthèse subjective" niedergelegt hat, nur

das Fundament, auf welchem sich ein bis in's Einzelne der Praxis und des Cultus durchgeführtes Religionssystem und eine vollständige Reconstruction der Gesellschaft, ein Idealstaat, aufbauen. Wie alle Versuche, der Zukunft in apriorischer Construction und Normgebung die Gestalt ihres Werdens bis in die kleinsten Züge hinein vorzuschreiben, ist auch dieses politische System Comte's weniger Wissenschaft, als Phantasiebild; ja stellenweise (wie z. B. in dem, was er über die Vereinfachung und Veredlung der künftigen Erzeugung der Menschen sagt) sogar geradezu phantastisch, obwohl nach Comte's Meinung streng aus wissenschaftlich beweisbaren Principien deducirt. An Stelle der exacten positiven Methode tritt eine auf ganz willkürlichen Annahmen ruhende Construir- und Reglementir-Wuth, welche Comte über die Grenzen der Deduction auf sociologischem Gebiet völlig verblendet hat. Seine „positive Politik“ gehört in eine Reihe mit den Staatsromanen, mit Platon's Politeia, Campanella's Sonnenstaat, der Utopia des Thomas Morus, Fichte's Geschlossenem Handelsstaat, Cabet's Voyage en Icarie. Ueber den Geist dieses Staatsideals hat Mill das beste Urtheil gesprochen[51]). Er nennt es ein System des vollendetsten geistlichen und weltlichen Despotismus, das je einem menschlichen Gehirn entsprosste — mit Ausnahme vielleicht von dem des Ignatius von Loyola. Ein System, durch welches das Joch einer allgemeinen Meinung, gehandhabt durch eine organisirte Körperschaft von geistlichen Lehrern und Lenkern, allen Handlungen, ja soweit es menschenmöglich ist, sogar allen Gedanken des Individuums aufgedrückt wird, in Dingen sowohl, die bloss das Individuum selbst berühren, als in solchen, bei welchen es sich um die Interessen anderer handelt.

Die Erörterung von Einzelheiten gehört an diesen Ort, wo es sich lediglich um Principienfragen handelt, um so weniger, als zwischen den philosophischen Grundgedanken und der von Comte geplanten Gestaltung der Menschheitsreligion kein nothwendiger Zusammenhang besteht und der nemliche Geist auch in anderen Formen seine Verkörperung zu finden vermag. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, dass in Comte's Vorschlägen die Nachwirkung der katholischen Erziehung Comte's ebenso unverkennbar sei als die schon in seiner historischen Würdigung

des Katholicismus hervorgetretene Vorliebe für diese Form des religiös-socialen Lebens. „Le catholicisme moins le christianisme“, so hat ein Franzose die Humanitäts-Religion Comte's genannt, und dieser Ausdruck, völlig schief, wenn man auf den geistigen und philosophischen Gehalt sieht, ist unübertrefflich schlagend, wenn man das Detail der cultlichen und pädagogischen Einrichtungen der neuen Religion im Auge hat.

Die Positivisten selbst haben sich an diesem Punkte gespalten. Während die wissenschaftliche Gruppe (vertreten durch Littré und die Philosophie positive) schon in Littré's Biographie Comte's ihr entschiedenes Unvermögen bekannt hat, dem Meister auf dieser Bahn zu folgen, und zwar aus Gründen, die in der positiven Methode selbst liegen, hat eine andere Richtung (die man, je nachdem man sich auf den Standpunkt des früheren oder des späteren Comte stellt, entweder als Abtrünnige oder als Orthodoxe bezeichnen muss) mit der Humanitätsreligion in der That eine Kirchenbildung versucht, welche sowohl in Frankreich als namentlich auf Englands fruchtbarem Dissenter-Boden Anhänger gefunden hat.

Es ist zu bedauern, dass die Seltsamkeiten der Comteschen Religion, welche begreiflicher Weise dem Altgläubigen als eine Carricatur des Heiligsten, dem Freigeiste als eine Capuzinade erscheint, bis zur Stunde eine vorurtheilslose Würdigung der sittlichen Schönheit und des idealen Werthes vieler der in ihr niedergelegten Ideen verhindert hat, während sie doch ebenso wie das Staats- und Gesellschaftsideal Comte's eine eingehende, natürlich mit kritischer Vorsicht gepaarte, Würdigung von Seiten aller derer verdient, für welche die sittlich-sociale Reorganisation der heutigen Gesellschaft einen Gegenstand des Nachdenkens bildet.

3. Abschnitt.

Der ethische Atheismus.

§. 1. Kampf gegen die Religion als ethisches Princip.

Sucht man nach den geistigen Kräften, welche ausserhalb des Positivismus bemüht sind, die festbegründete Herrschaft des halbtheologischen Spiritualismus zu brechen, so sieht man sich in erster Linie auf Proudhon [52]) hingewiesen. Wenn die Untersuchung der ethischen Principienfragen Proudhon mehr in der Nähe des Spiritualismus zeigte, mit dem er die abstracten Grundbegriffe des Rechts und der Freiheit theilt, während er sie gleichzeitig aus der spiritualistischen Metaphysik loszuschälen sucht, so bringt dagegen die religiöse Frage Proudhon in den schärfsten Widerspruch mit Lieblingstendenzen der spiritualistischen Philosophie und umgekehrt in innige geistige Berührung mit Comte, dessen Gegensatz gegen die theologische Weltansicht wir bei ihm in verschärfter Fassung wiederfinden.

Denn wenn Comte, die Stärke des theologischen und metaphysischen Geistes in der Einsamkeit seiner Klause und seiner Gedankenwelt ohne Frage weit unterschätzend, in seinem siegessicheren Glauben an die kommende, positive Periode eine gewisse Naivetät zeigt, so hat dagegen Proudhon, mitten im Leben stehend und von den conservativen Mächten unsanft genug geschüttelt, ein viel feineres Gefühl für das, was diese Mächte praktisch noch bedeuteten. So ist ihm im Ganzen doch die objective Ruhe fremd, mit welcher Comte auf die religiöse Entwicklungsstufe der Menschheit zurückblickt: die ganze Schrift „De la justice“ ist zum Theil ein fortgesetztes, leidenschaftliches Pamphlet gegen die Kirche, ganz erfüllt von der Heftigkeit des 18. Jahrhunderts, allerdings auch an vielen Stellen jenen unheimlichen Scharfblick für die Schwächen des Gegners verrathend, welchen nur der Hass zeitigt. Einig mit Comte und dem Spiritualismus in der Anerkennung dessen,

was die Religion in einer gewissen Periode der Entwicklung für die menschliche Sittlichkeit bedeutet habe [53]), hat Proudhon mit aller Entschiedenheit gefühlt und ausgesprochen, dass die ganze Methode des Spiritualismus schliesslich der geistigen Freiheit selbst Gefahr drohe [54]), und dass man sich durch diese historische Bedeutung der Religion nicht hindern lassen dürfe, zu erkennen, was sie uns heute sein könne. Lassen wir sie gelten als mythische Einkleidung der Weltgesetze, als Allegorie der Gerechtigkeit, als poetischen Ausdruck der Gesellschaft, aber halten wir fest, dass von dem Tage an, wo sich die Philosophie von der Theologie, das Wissen vom Glauben, die Sittlichkeit von der Frömmigkeit zu unterscheiden beginnt, die Rolle der Religion zu Ende ist und sie innerhalb der Gesellschaft schädlich, ja geradezu entsittlichend wirkt [55]). Dass es die Klarheit des sittlichen Bewusstseins trüben und seine Maximen zu einem unfruchtbaren Stillstande verurtheilen heisse, wenn man seine Normen aus einem höheren Willen ableitet, der sich factisch in der Kirchenlehre verkörpert, dass es alle Kraft und Selbstthätigkeit des Willens lähmen heisse, wenn man der menschlichen Natur, statt sie mit dem Bewusstsein ihrer Grösse und Stärke zu erfüllen, immer nur ihre Unfähigkeit zum Guten, ihre Verderbtheit, ihre Abhängigkeit von fremder Hülfe verkündet.

Larochefoucauld's cynische Menschenverachtung und die knechtische Selbstwegwerfung eines Thomas a Kempis stehen einander näher als man denkt. Für den Bestand der religiösen Doctrin sind die „Maximes“ ein werthvoller Bundesgenosse [56]): auch die religiöse Anschauung fälscht dasjenige, was den eigentlichen Lebensquell des Sittlichen bildet, das Gefühl der menschlichen Würde, ohne welche das Recht unmöglich wäre [57]). Der Spiritualismus hatte diesen Begriff zwar als einen grundlegenden für die Ethik behauptet; aber er hatte in demselben Maasse, als er das religiöse Element zur Ergänzung und Unterstützung der Autonomie der Vernunft in seine Praxis aufnahm, sein eigenes Princip preisgegeben. Ist das Sittliche wirklich ein nothwendiges Erzeugniss der menschlichen Vernunft, so muss es als solches auch allgemein verstanden und begründet werden können: dann kann keine

Rede davon sein, dass für das Volk die Religion gut genug, ja Bedürfniss ist, während die Vernunft ein Vorrecht der höheren Klassen bleibt. Nicht das Volk ist es, welches nach Religion verlangt: die Regierenden sind es, welche die Religion für's Volk brauchen, damit es lerne zufrieden sein und sich mit seinem Loose im Hinblick auf's Jenseits zu bescheiden; und die Philosophie, setzt Proudhon mit einem bitteren Ausfall gegen den officiellen Spiritualismus hinzu, gibt sich zu der traurigen Rolle her, im Dienste der öffentlichen Gewalt die Lehren des Priesters auch noch mit der Autorität der Wissenschaft zu bekleiden[58]). Dies Proudhon's Antwort auf die Frage, welche auch die gegenwärtige Darstellung zu beantworten suchen musste: woher die praktische Unfähigkeit der spiritualistischen Ethik. Diese Unfähigkeit ist gleichbedeutend mit ihrer inneren Halbheit und Unwahrheit; ihrer scheinbaren Autonomie und Ablösung vom religiösen Dogma und ihrem beständigen heimlichen Hinschielen auf Glauben und Kirche[59]).

§. 2. Unmöglichkeit der Theodicee. Gott als praktisches Ideal.

Trotz dieser Abweichungen aber stehen Proudhon und Comte einander so nahe, dass man immer wieder von einem auf den anderen zurückgewiesen wird, wie man umgekehrt von Beiden immer wieder auf Mill hingeleitet wird. Die Schrift „De la justice“ steht bezüglich des Gottesbegriffes auf dem Standpunkt des kritischen Positivismus, auf dem Standpunkte, welchen ziemlich um dieselbe Zeit Herbert Spencer's „First Principles“ zum ersten Mal in England vertraten. Unerkennbarkeit des Absoluten und darum nothwendige Abtrennung der ethischen Principienlehre vom Gottesbegriff; aber Protest gegen den dogmatischen Atheismus[59]). Aber diese Anschauung ist offenbar nur ein allmählich abgeklärter Niederschlag heisser innerer Kämpfe, in welchen Proudhon die nemlichen Zweifel in sich durchgerungen haben muss, denen Mill in seinen nachgelassenen Abhandlungen über Religion Ausdruck gegeben hat. Inmitten der rein wirthschaftlichen Auseinandersetzungen des Système des contradictions économiques (1846) erscheint plötz-

lich das Problem der Vorsehung und der Theodicee auf dem Schauplatze[60]): ein deutlicher Beweis, dass Proudhon alle diese ökonomischen Fragen mit seinem Herzblute schrieb und sie durchaus im Zusammenhang der ganzen Weltansicht aufgefasst wissen wollte.

Es wird immer merkwürdig bleiben, Mill's Abhandlungen und dieses Capitel Proudhon's neben einander zu halten; wie sie sich gegenseitig ergänzen, stellen sie den denkbar schärfsten Protest gegen die Möglichkeit einer Theodicee dar, den Beginn einer völlig neuen Anschauung von Natur und Gott in ihrem Verhältnisse zu einander und zum sittlichen Ideal. Mag Mill vorzugsweise von den Erscheinungen der allgemeinen Natur ausgehen, Proudhon überwiegend von den Thatsachen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens, die Grundanschauung ist die nemliche: das tiefe Gefühl des Gegensatzes zwischen dem Weltlaufe im weitesten Sinne und der Gottheit, welche zugleich als höchstes sittliches Ideal und als Urheber jenes Weltlaufes hingestellt wird. Bei Proudhon noch schneidender als bei Mill, weil mit mächtigerem Pathos, welches an die Zornausbrüche der englischen revolutionären Dichtung erinnert. Der Tyrann des Prometheus[61]) wird zum typischen Bilde einer Gottheit, wie sie die landläufige religiöse Auffassung unbekümmert um die schneidendsten Widersprüche ausmalt: ein Wesen im Besitze unbeschränkter Macht und Einsicht, das eine Welt ins Leben ruft, in der nicht nur das Uebel, sondern Wahn und Verbrechen unvermeidlich und eine Menschheit, die durch ihre Natur dem Irrtum, der Beschränktheit, dem Bösen verfallen ist. Eine Macht, die dem verzweiflungsvollen Ringen der Creatur zusieht und die, mitschuldig ja alleinschuldig an all dem Furchtbaren, was der Weltlauf zeitigt, zur Qual den Spott fügend, der Menschheit zurufen soll: Sei heilig, wie ich es bin[62]). Gegen eine solche Carricatur des Heiligsten folgt gerade aus der innersten Tiefe logischen und ethischen Bewusstseins heraus jene vielberufene Verwünschung: Gott ist das Böse, Lüge und Heuchelei, Tyrannei und Elend, und wenn es eine Hölle gäbe, so verdiente er sie zuerst und allein![63]).

Die völlige Umkehrung der Anschauung, mit welcher einst Origenes und Augustinus die Zweifel der erwachenden christ-

lichen Speculation zu beschwichtigen unternahmen, welche Leibniz und die gläubige Aufklärungstheologie mit neuen Mitteln vertheidigten und der französische Spiritualismus wiederum in sein Credo aufgenommen hatte. Man wird ohne Mühe Beide aus ihren psychologischen Voraussetzungen verstehen können. Wo das Bewusstsein der menschlichen Selbständigkeit, der Glaube an die menschliche Vernunft- und Willenskraft, geschwunden oder noch unzulänglich entwickelt ist, da klammert man sich an ein Ideal, dem seine Stellung und Function innerhalb der Welt objective Realität und dadurch Macht über das menschliche Gemüth, Zwingkraft gegen den widerspenstigen Willen, verleihen soll. Der Widerspruch zwischen Ideal und Realität, zwischen Gott und Welt, ist natürlich nicht zu beseitigen; aber er wird dem religiösen Bedürfniss zu Liebe künstlich verdeckt, nach Kräften wegerklärt. Der praktische Werth, welchen der Begriff Gottes als Schöpfers und Regierers der Welt besitzt, erscheint hier so gross, dass er alle logischen Bedenklichkeiten überwindet. Sobald aber das logische Gewissen hinreichend geschärft, oder das Gefühl der vernünftigen Autonomie hinreichend gekräftigt ist, zerreisst jener künstlich gewobene Schleier der Theodicee, hinter welchem die Menschheit ihr Heiligstes gesucht: statt der milden väterlichen Züge des Götterbildes erblickt sie das grause Medusenantlitz der Natur und wendet sich schaudernd ab. Sie erkennt den Traum, der das für den Grund aller Wirklichkeit gehalten hatte, was in Wahrheit das Ziel der Menschheit ist. Die menschliche Vernunft, vor dem alten Gottesbegriff zum Schweigen verdammt, erhebt sich zum Gefühl ihres Rechts und ihrer Würde: sie fühlt, dass es für sie das Beste erst zu entdecken, erst zu schaffen gilt; dass die steigende Einsicht zunehmende Reinigung, zunehmende Idealisirung der Menschheit bedeutet; dass der Mensch bestimmt ist göttergleich, d. h. Herr der Natur zu werden [64]). Die Blasphemien dieser Anschauung gegen den Gott, dessen Sein man behauptete, werden zu Hymnen auf den Gott, der da geschaffen wird in sittlicher Arbeit der Menschheit. Der Gott, den die neue Wissenschaft, die neue Ethik, allein gebrauchen können, ist ein ganz anderer als der Gott der Theologie. Er drückt nicht eine kosmische und

ethische Realität, sondern das sittliche oder Culturideal der Menschheit aus; seine Unendlichkeit oder Absolutheit ist nichts Wirkliches, sondern ein Mögliches; sein Sein ein Werden[65]).

Soll man darum die sich entwickelnde, idealen Gehalt in sich darstellende, die Natur ethischen Mächten unterwerfende Menschheit selbst „Gott" nennen? Ausdrücklich und wiederholt protestirt Proudhon[66]) gegen solche Rückverwandlung des Anthropologismus in Theismus, der nothwendig denselben Conflict zwischen Erkennen und Wirklichkeit erzeugen müsste, wie die alte Gottesvorstellung. Im Gottesbegriffe liegen unvermeidlich die Merkmale des Unendlichen, Vollkommenen, Unwandelbaren, Absoluten; in dem Begriffe der Menschheit ebenso unvermeidlich die des Veränderlichen, Fortschreitenden, Vervollkommnungsfähigen und Relativen. Eine Ausgleichung zwischen beiden ist unmöglich; je schärfer und reiner jeder gedacht wird, desto grösser wird der Abstand zwischen ihnen. Es heisst darum nur Verwirrung stiften, wenn man den neugewonnenen Begriff der autonomen Menschheit wieder mit dem Gottesbegriffe verquicken will. Dies führt die Sociologie zum Communismus und die Philosophie zum Mysticismus, d. h. zum kaum verlassenen Status quo zurück. Wer der Menschheit wahrhaft wohlthun, wer allem religiösen Fanatismus endgültig die Wege weisen will, der muss ihr klar machen, dass eine Gottheit, wenn sie existirt, ihrer Natur und ihrem Wesen nach die schärfste Antithese, der Feind der Menschheit ist[67]).

Weniger paradox ausgedrückt: die Gottesidee, in ihrem nothwendigen Gegensatze gegen die Begriffe Bewegung, Entwicklung, Fortschritt, stellt keine mögliche Wirklichkeit dar. Die Menschheit, als ein der Vervollkommnung fähiges aber niemals vollkommenes Wesen, bleibt stets nothwendig hinter ihrer eigenen Idee zurück und ist darum kein möglicher Gegenstand der Anbetung und Verehrung. Nicht Cultus, sondern Cultur heisst das Wort, welches die Pforten der Zukunft sprengt: nicht verehren sollen wir die Menschheit, sondern bilden und entwickeln.

DRITTES BUCH.

ENGLAND.

XIII. Capitel.

Allgemeine Charakteristik der englischen Philosophie im 19. Jahrhundert [1]).

§. 1. Conservativer Zug Englands im 19. Jahrhundert.

Die philosophische Bewegung Englands im 19. Jahrhundert trägt einen völlig anderen Charakter als die deutsche und die französische. Während sich in Deutschland wie in Frankreich die neue Zeit kenntlich als eine durchgreifende Veränderung der wissenschaftlichen Denkweise von den vorangegangenen abhebt, und in beiden Ländern dieser geistigen Wandlung grosse Umgestaltungen des äusseren staatlichen Lebens zur Seite gehen, ist es unmöglich, die beiden Jahrhunderte im Leben Englands durch so bestimmte Grenzlinien zu scheiden. Während auf dem Continent eine alte Staatenwelt unter schmerzlichen Zuckungen in Trümmer sank und in wilden Völkerkämpfen langsam eine neue Ordnung der Dinge aus dem Chaos emporstieg, war England, unangreifbar in seiner insularen Abgeschlossenheit nicht bloss für Armeen und Flotten, sondern selbst für Ideen, von allem Wechsel der Zeiten unberührt das alte geblieben. Ja man darf sagen, je gewaltigeren Schrittes die übrige Welt vorwärts zu drängen schien, um so starrer war die Aengstlichkeit, mit welcher das conservative Regiment Englands an dem Bestehenden festzuhalten suchte. Der Ausbruch der französischen Revolution drängte wie mit einem Schlage Alles in den Hintergrund, was etwa an reformatorischen Gedanken in den

leitenden Klassen Englands lebendig gewesen war. Seit Burke's leidenschaftlicher Anklage [2]) schien Reform soviel wie gleichbedeutend mit Revolution; und was diese Besorgnisse noch übrig gelassen hatten, das verschwand in der Anspannung aller nationalen Kräfte gegen den französischen Todfeind. In den unteren und mittleren Klassen Englands aber drängte eben damals die volkstümlich-religiöse Bewegung des Wesleyanismus ihrem Höhepunkte zu und lenkte Kraft und Begeisterung gerade derjenigen Volksschichten, welche sonst für die Ideen einer socialpolitischen Umwälzung am empfänglichsten gewesen wären, in eine jenen französischen Bestrebungen völlig entgegengesetzte Richtung. Erst vier Decennien nach dem Ausbruch der französischen Revolution gewinnt der reformatorische Gedanke eine solche Verbreitung unter den Massen und damit eine so unwiderstehlich drängende Kraft, dass es ihm gelingt, den zähen Widerstand der conservativen Klassen zu überwinden und jene Periode innerer Umgestaltungen einzuleiten, welche den englischen Staat eigentlich erst aus dem Mittelalter herausgehoben hat.

Indessen war das britische Inselreich, obwohl überall noch mit den Ueberresten des Mittelalters belastet, doch dem Continent um ein volles Jahrhundert in der Entwicklung voraus: es konnte nun den Anstrengungen der übrigen Völker, das Versäumte einzuholen, mit Ruhe zusehen. Zu einer Zeit, wo im übrigen Europa das absolutistische System seinem Höhepunkte zustrebte, hatte man in England wenigstens gewisse Grundlagen der bürgerlichen Freiheit und eines Verfassungsstaates den Stuarts abgerungen und unerschütterlich hingestellt. Wir haben freilich aufgehört, die englischen Zustände vom Beginn der constitutionellen Aera nach der Revolution von 1688 bis zu der grossen Reformperiode dieses Jahrhunderts mit den Augen einer so naiven Bewunderung anzusehen, wie sie seit Montesquieu der continentale Liberalismus an das classische Land constitutionellen Daseins zu verschwenden pflegte. Wir haben heute von den Engländern selbst zu verstehen gelernt, [3]) dass die gepriesene Volksvertretung nichts als eine heuchlerische Komödie und die Regierung des Landes einfach aus den Händen der Krone in die der Aristokratie und der Gentry über-

gegangen war; dass das englische Recht, ein unglaublich verschnörkeltes Product alter feudaler Barbarei und neuer gelehrter Spitzfindigkeit, im riesigsten Maasstabe den Interessen der herrschenden Klassen und Personen diente, und dass der Druck, den dieses System auf einzelne Klassen der englischen Bevölkerung legte, vielleicht ebenso schlimm war, als manche der verschriensten Missbräuche des feudalen Absolutismus auf dem Continent. Aber wie schwer auch immer die Last einer ausgelebten und innerlich hohl gewordenen Vergangenheit unter der Regierung der letzten George empfunden werden mochte, so traten die politischen und socialen Ideen des 18. Jahrhunderts, die in Frankreich als mächtige Explosivstoffe wirkten, in England doch aus dem Rahmen akademischer Erörterungen nicht heraus, ja sie gingen mit den Mächten der Vergangenheit sogar vielfache Compromisse ein[4]).

Man wird kaum fehlgehen, wenn man diese Zurückhaltung Englands auf Rechnung der grossen Fortschritte setzt, welche die Nation mit und seit der Revolution von 1688 in politischer und volkswirthschaftlicher Beziehung gemacht hatte und die, wie unvollkommen sie uns heute erscheinen mögen, England doch den Continentalstaaten gegenüber in eine Art Ausnahmestellung gebracht hatten.

Die litterarische Entwicklung bietet ein völlig verwandtes Bild, und namentlich im Verhältniss zu Deutschland tritt die frühzeitig gewonnene Ueberlegenheit Englands in helles Licht. Deutschland unternimmt erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Lösung der Aufgabe, sich auf der Grundlage des Humanismus eine nationale Litteratur auf künstlerischem und wissenschaftlichem Gebiete zu schaffen, die mit aller Volkstümlichkeit zugleich den inhaltlichen Reichtum und die formale Vollendung der edelsten classischen Bildung verbindet. Diese Aufgabe aber war in England wie in Frankreich bereits im 17. und 18. Jahrhundert gelöst worden. So befindet sich Deutschland um die Wende des Jahrhunderts auf wissenschaftlichem wie auf künstlerischem Gebiete in einer Periode höchster Schöpferkraft, England in einer Zeit ruhigen Auslebens, in welche eigentlich erst durch das Studium der neugewonnenen deutschen Geistescultur wieder bewegende Elemente kommen.

Nehmen wir an, es ginge durch einen verheerenden Zufall Alles verloren, was in England nach dem Jahre 1770 auf humanistischem und philosophischem Gebiete geschaffen worden ist, so würde das englische Volk zwar um vieles Schöne und Werthvolle ärmer sein, aber doch nicht nur im Besitze einer Cultur, sondern aller wesentlichen Elemente seiner Cultur verbleiben; setzen wir den gleichen Fall in Bezug auf Deutschland, so wären wir einfach Bettler, kümmerlich an fremder Weisheit und fremder Kunst zehrend.

§. 2. Enger Zusammenhang mit dem 18. Jahrhundert.

Wenige Zeitangaben genügen, um diesen Mangel einer bestimmten Gliederung in der neueren englischen Geistesentwicklung, die mit den bedeutsamen Abschnitten der französischen Revolution und dem Emporkommen des deutschen Idealismus zusammenfiele, in noch helleres Licht zu setzen.

Im Jahre 1785 war Paley's „Moral and Political Philosophy“ erschienen, ein Werk, welches trotz der seltsamen ja geradezu widerlichen theologischen Verbrämung seines Grundgedankens doch in mancher Hinsicht als eine Zusammenfassung des älteren englischen Utilitarismus gelten kann [5]). Seine Wirksamkeit als vielbenutztes Textbuch, namentlich an der Universität Cambridge, reicht aber weit über das 18. Jahrhundert hinaus; ebenso die litterarische Thätigkeit Paley's, welcher noch 1802 sein letztes Werk „Natural Theology“ veröffentlichte. Schon 1776 aber war Bentham mit seiner ersten bedeutenderen Schrift „A Fragment on Government“ hervorgetreten und bereits 1781 war das systematische Hauptwerk seiner früheren Periode „On the Principles of Morals and Legislation“ gedruckt, wenn dasselbe auch erst im Jahre 1789 vor die Oeffentlichkeit kam. Für die geistige Nähe, in der Paley's und Bentham's Ideen zu einander stehen, ist bezeichnend, dass Bentham's Freunde, denen das letztere Werk natürlich schon vor der Veröffentlichung bekannt geworden war, in Aufregung geriethen, an ein Plagiat zu denken begannen und gegen Bentham selbst die Befürchtung aussprachen, er werde

sich durch die kommende Veröffentlichung seiner eigenen wohlerworbenen Ideen dem Vorwurfe litterarischer Unredlichkeit aussetzen. Aber dieser geistige Zusammenhang lässt sich noch nach anderer Richtung hin verfolgen. Im Jahre 1768 hatte Priestley seinen „Essai on Government" veröffentlicht und in dieser Schrift ausdrücklich und nicht bloss nebenher „die grösstmögliche Wohlfahrt der grössten Menge" als den eigentlichen und allein vernünftigen Endzweck jeder Regierung bezeichnet. Gerade das zufällige Bekanntwerden Bentham's mit dieser Schrift aber ist es gewesen, was die in ihm schlummernden Ideen zur vollen Reife brachte.

Freilich könnte kein Missgriff grösser sein, als wenn man Bentham's Bedeutung durch den Hinweis auf diese Abhängigkeit seiner allgemeinen Ideen von dem Geiste seiner unmittelbaren Vorgänger und Zeitgenossen zu verkleinern schiene. Gleichwohl aber wird eine Betrachtung wie die gegenwärtige auch über die unbestreitbare Originalität Bentham's hinweg auf den Zusammenhang in der englischen Entwicklung hinweisen dürfen. Denn diese Originalität selbst gehört einem Gebiete an, welches hier keinen Gegenstand der Erörterung bildet, nemlich der Wissenschaft und Technik positiver Gesetzgebung; diese selbst aber haben sich lange Zeit gegen die reformatorischen Ideen Bentham's völlig ablehnend verhalten und erst sehr allmählich sind dieselben im Laufe dieses Jahrhunderts durch Bentham's Schüler und Freunde zum Programm einer politischen Partei, der englischen Radicalen, geworden und haben begonnen Einfluss auf die Neugestaltung der englischen Zustände zu üben. Gehört so das Meiste, was man von der Wirkung Bentham's sagen kann, einer verhältnissmässig nahen Vergangenheit an, ja ist es zum Theil in unmittelbaren Wünschen und Forderungen der Gegenwart sich aussprechend, so trägt anderseits der Charakter Bentham's selbst in vielen seiner wichtigsten Merkmale die unverkennbaren Züge des 18. Jahrhunderts. Die völlige Abwesenheit alles historischen Sinnes; die Nüchternheit in der Auffassung des menschlichen Lebens und Wesens; der Mangel an Verständniss für das tiefere Gemüthsleben und den Reichtum seiner Geheimnisse, bei warmer, aber durchaus praktischer Begeisterung für Menschenwohl und Völkerglück: alle diese

Eigentümlichkeiten, die auch von seinen wärmsten Bewunderern nicht geleugnet werden, gebieten es geradezu, Bentham in die nächste Nähe der Aufklärung und des Rationalismus des 18. Jahrhunderts zu stellen.

Derselbe enge Zusammenhang besteht auch auf dem Gebiete der Psychologie. Hartley's grosses Werk über den Menschen erschien zuerst 1749 und erlebte in der folgenden zweiten Hälfte des Jahrhunderts wiederholte Auflagen; Priestley's psychologische Arbeiten, sämmtlich im Laufe der siebziger Jahre erschienen, knüpfen unmittelbar an Hartley an, und James Mill's „Analysis of the phenomena of human mind" nimmt im Jahre 1829 das Werk der Associationspsychologie ziemlich genau da auf, wo die genannten Vorgänger, namentlich Hartley, es gelassen hatten, dessen „Observations on man" Mill für ein Meisterwerk der Philosophie des Geistes erklärte. Für Beides, das unmittelbare Anknüpfen der psychologischen Arbeiten von James Mill an Hartley und die enge Verwandtschaft dieses eigenartigen Mannes mit dem 18. Jahrhundert, dürfen wir die Autorität seines Sohnes, John Stuart Mill, in Anspruch nehmen. Nennt doch dieser den Vater geradezu den Letzten des 18. Jahrhunderts, dessen Gedankenton und Sinnesart, obschon mit Aenderungen und Verbesserungen, er in das 19. hineingetragen habe [6]).

Noch auffallender vielleicht ist die Continuität in der Entwicklung der schottischen Philosophie. Eine stetige Linie ununterbrochener Tradition führt uns von Hutcheson, dem Wiederbegründer speculativer Studien in Schottland, bis zu Sir William Hamilton, den wir als den Höhepunkt dieser Schule in unserem Jahrhundert betrachten dürfen. Der Nachfolger Hutcheson's auf dem Lehrstuhl für Moralphilosophie an der Universität Glasgow war Adam Smith, welchen im Jahre 1763 Thomas Reid ersetzte. An seinen Namen knüpfen sich die Anfänge jener Reaction gegen den Locke-Hume'schen Sensualismus, welche der späteren schottischen Schule ihre charakteristische Stellung gegeben hat. Mit ihm in der engsten geistigen Verbindung steht Dugald Stewart, der Vollender des von jenem skizzirten Werkes; seit 1785 der Nachfolger Ferguson's auf dem Lehrstuhl der Moralphilosophie in Edinburgh und zwischen 1792 und 1828 seine Hauptwerke veröffentlichend. Ueber die

Scheide zweier Jahrhunderte hinweg stellt sich in ihm die Einheit des Gedankens in der schottischen Philosophie dar, welche schon bei Hutcheson gegen den Locke'schen Sensualismus einen Widerhalt an Shaftesbury's Intellectualismus suchte und sich in Stewart's umfassender historischer Gelehrsamkeit mit dem besten Rüstzeug aller Zeiten gegen den alten Feind zu wappnen beginnt. Völlig auf dem hier geschaffenen Boden, wenn auch theilweise neue Bahnen suchend, stehen die Vertreter der schottischen Philosophie in diesem Jahrhundert: der noch vor Stewart (im Jahre 1820) verstorbene Schüler desselben, Thomas Brown; James Mackintosh [7]) und William Hamilton; von welchen allerdings nur die beiden ersteren für die ethische Frage in Betracht kommen können.

Gleichviel also, ob wir uns auf englischem oder auf schottischem Boden halten, ob wir die Vertreter des ethischen Nominalismus und der Utilitätsmoral oder die Anhänger der intuitiven Schule in's Auge fassen: wir treffen nirgends auf eine scharfe Grenze, auf völlig neue Fragestellungen, auf durchgreifende Veränderungen des geistigen Gehalts. Eine solche herbeizuführen, ist auch dem um die Wende des Jahrhunderts noch einmal in England auftauchenden Platonismus, vertreten durch Thomas Taylor, nicht gelungen. Ganz unabhängig von jedem fremden Einflusse aus reiner persönlicher Begeisterung erwachsen, trägt diese zweite Restauration platonischen Geistes in England noch mehr als der Platonismus eines Cudworth im 17. Jahrhundert die Spuren weltentfremdeter Gelehrsamkeit und rein antiquarischer Interessen.

§. 3. Die historisch-romantische Schule in England.

Einen fühlbaren Einschnitt in der englischen Geistesentwicklung machen nur diejenigen Denker, welche die Ergebnisse der in Deutschland vollzogenen geistigen Umwandlung in sich aufgenommen haben und den Versuch machen, diesen neuen Gehalt auf englischen Boden zu verpflanzen, wie Coleridge, Carlyle u. A. Dass namentlich die Thätigkeit des ersteren einen Wendepunkt bezeichne, den Anfang einer Reaction des

Spiritualismus und speculativer Tendenzen gegen den bis dahin vorherrschenden Sensualismus, dass ausser Bentham Niemand so mächtig wie er auf die geistige Richtung und die Meinungen aller derjenigen eingewirkt habe, welche in philosophischem Nachdenken einen Halt für die Praxis suchen, wird von englischer Seite wiederholt und nachdrücklich versichert [8]). Bentham und Coleridge, in dem so scharf ausgeprägten Gegensatze ihrer geistigen Eigenart, gelten als die beiden Ecksteine des englischen Denkens in diesem Jahrhundert, so dass John Stuart Mill einmal sagen kann, jeder Engländer von heute sei entweder Benthamite oder Coleridgianer, d. h. vertrete eine Lebensansicht, die sich auf die Principien des einen oder des anderen zurückführen und mittels ihrer Principien erweisen lasse.

Aber auch da bleibt der Grundzug der modernen englischen Geistesentwicklung ungeändert. Wenn die sensualistische Schule in einem unverkennbaren Zusammenhang mit den principiellen Anschauungen des 18. Jahrhunderts steht, die intuitive Philosophie Schottlands durchaus als Fortführung und Weiterbildung älterer Traditionen betrachtet werden muss, so stellt auch die historisirende Richtung von Coleridge und Carlyle nur in beschränktem Sinne einen wirklich neuen Anfang dar. Nur für England kann sie als solcher gelten: innerhalb der gesammten europäischen Bildungsgeschichte aber keineswegs. Im Zeitalter der Aufklärung war es England gewesen, das den übrigen Völkern die Leuchte vorantrug; hier wagte sich zuerst Kritik und freie Forschung an Recht und Staat, Religion und Kirche heran, Autorität und blosse Gelehrsamkeit verdrängend; hier war die Heimat jener Ideen, welche seit der Entdeckung Englands durch Voltaire und Montesquieu von den Franzosen in gangbares Kleingeld umgeprägt wurden, und in dieser Form dann Europa zu überfluthen begannen. Versucht man aber dem Werden jener geistigen Mächte nachzugehen, durch welche jene Engigkeit und Einseitigkeit des 18. Jahrhunderts und seiner Aufklärung überwunden, an Stelle des blossen Beurtheilens das Begreifen gesetzt wurde und neben dem kritischen Verstande zugleich die schöpferisch nachgestaltende Phantasie in ihre Rechte eintrat, so wird man sich immer wieder auf Deutschland hingewiesen finden. Dort liegen dicht neben der

Aufklärung die Keime des Neuen; dort erzeugt dieselbe geistige Bewegung, welche das deutsche Volk überhaupt wieder in den Zusammenhang der geistigen Cultur Europas einführt, zugleich die Mächte, welche diese Cultur in ihrem innersten Wesen umgestalten, oder wenigstens auf eine völlig neue Stufe der Entwicklung heben sollten.

Darum können, mit dem höchsten Maasstabe gemessen, weder Coleridge noch Carlyle als eigentlich schöpferische Naturen angesehen werden: ihr Verdienst liegt in der Feinfühligkeit und Anpassungsfähigkeit, mit welcher sie das Credo der neuen Zeit, das vom Rhein herüberdrang, aufzunehmen wussten, und in der Summe von Arbeit, durch welche sie diese fremde Welt den geistigen Gewohnheiten ihres Landes und Volkes gerecht zu machen suchten. Dies wird zunächst bei demjenigen dieser beiden Männer, welcher philosophischen Bestrebungen unstreitig am nächsten steht, bei Coleridge, durch die tiefer eindringende Analyse seiner Schriften durchaus bestätigt. Je schärfer die heutige Forschung den in diesen enthaltenen Gedankenschatz an der Hand einer genauen Kenntniss von Coleridge's Entwicklungsgang auf seine Herkunft geprüft hat, um so deutlicher ist die Thatsache zum Vorschein gekommen, dass fast alle entscheidenden Anregungen, welche auf diese eigenartige Persönlichkeit eingewirkt haben, von Deutschland ausgegangen sind, ja dass sogar der grösste Theil der von ihm in die englische Litteratur neu eingeführten Ideen deutlich das ursprüngliche Gepräge erkennen lässt [9]).

Die heute mit voller Klarheit bis in's Einzelnste hinein zu überschauende Geistesgeschichte dieses Mannes gestattet uns einen tiefen, merkwürdigen Einblick in die Art und Weise, wie in der englischen Litteratur neben dem Radicalismus des 18. Jahrhunderts eine ganz neue Stimmung heranwuchs, die wir nicht anders als romantisch, historisirend, bezeichnen können: Abkehr von den Franzosen und den Ideen der Revolution, Wiedererwachen religiöser Bedürfnisse oder Erfüllung der vorhandenen Formen mit einem neuen Geiste, Ersetzung des verstandesmässigen Utilitarismus durch mystische Gefühlsschwärmerei, Neubelebung der in England fast völlig verschollenen platonisirenden Tendenzen, und zwar nicht bloss in der Form

antiquarischer Gelehrsamkeit wie bei Taylor, sondern als lebendige Weltanschauung; endlich eifriges Studium und ausgedehnte Reproduction der kantischen und nachkantischen Philosophie in Deutschland. Coleridge war das Sprachrohr, durch welches diese ihre Stimme zuerst in der fremden englischen Welt ertönen liess, und gerade die innere Unsicherheit und unbegrenzte Empfänglichkeit dieses Mannes, die er in noch viel höherem Grade besass als Schelling, haben ihn zu dieser Vermittlerrolle vorzugsweise befähigt.

Aber wie mannigfach auch die Einflüsse gewesen sein mögen, die von da aus in die allgemeine Litteratur, in die Poesie und in die Denkweise des Lebens eindrangen: eigentliche Wurzel haben diese importirten Ideen der deutschen Philosophie in England doch nicht zu schlagen vermocht, und noch viel weniger kann man sagen, dass sie eine selbständige Triebkraft im philosophischen Sinne, als systembildende Mächte, entwickelt hätten. Theils die Eigenart des englischen Geisteslebens, theils die Persönlichkeit der Vorkämpfer dieser Richtung hat das verhindert. Dies gilt von Coleridge wie von Carlyle. Dieser ist der andere grosse Leiter des deutschen Einflusses auf die englische Gedankenentwicklung im 19. Jahrhundert. An gelehrter Kenntniss unserer Philosophie Coleridge vielleicht nicht ebenbürtig, übertrifft er ihn in der originellen Weise des Aneignens und Verarbeitens. Aber die Wirkung ist in beiden Fällen die gleiche. Die deutsche Metaphysik, in diese fremde geistige Masse geworfen, versetzt das Ganze in Gährung, und die Darstellungsweise beider Schriftsteller ist das getreue Bild dieses unfertigen Zustandes. Nirgends ein geordneter Fortschritt der Gedanken, nirgends eine abgeschlossene Weltanschauung, sondern überall nur Einfälle und Impulse; nirgends Beweise, sondern nur Ausrufungen. Dies tritt bei Carlyle noch deutlicher hervor, als bei Coleridge, welcher wenigstens am Platonismus und der Kirchenlehre einen gewissen geistigen Halt errang. Carlyle dagegen taumelt, nur geleitet von einem unbestimmten Drange nach dem Echten, Wahren, Grossartigen, von einem Widerspruche in den anderen: er will der Menschheit das Gefühl des Uebersinnlichen wiedergeben und macht sich über die Metaphysiker lustig; er will der geistigen und sitt-

lichen Noth unserer Zeit durch Religion Erlösung bringen und bekämpft das Kirchentum als Ausgeburt der Lüge; er verkündet die Realisirung des Ideals durch den menschlichen Willen und macht sich zum Anbeter des Erfolges; er schildert in düsteren Farben die Ausbeutung der Arbeit durch das Capital und macht sich zum Verfechter der mächtigsten und verderblichsten Form des Capitalismus, des feudalen Grossgrundbesitzes. Eine Natur, welcher man immer glauben, aber die man niemals beim Worte nehmen muss. So hat er ohne Zweifel mächtig gewirkt; aber es ist fraglich, ob diese Wirkung nicht eine überwiegend auflösende gewesen und vielmehr den beiden Extremen, gegen welche er sich wandte, zu Gute gekommen ist. Denn die conservative Richtung konnte sich den der Vergangenheit zugewendeten Theil seiner Anschauungen ohne Mühe aneignen, und die radicale Schule fand in der Unbestimmtheit seiner Vorschläge und Declamationen den besten Beweis, dass sich mit der Ethik des blossen Gefühls, möge sie auch von den reinsten Impulsen geleitet sein, den verwickelten Problemen der heutigen Cultur gegenüber nicht auskommen lasse.

So sind Coleridge wie Carlyle ohne eigentliche Schule und ohne Nachfolger geblieben. Was Bentham's Principienlehre unausgeführt gelassen, das vollenden Mill, Bain und Spencer; was Coleridge in einzelnen grossen Zügen aus der deutschen Philosophie herübergenommen und Carlyle da und dort in der Weise eines Sehers in tief empfundenen Ahnungen ausgesprochen hat, das harrt heute noch des vollendenden Ausbaues [10]).

XIV. Capitel.

Die intuitive Schule.

1. Abschnitt.

Die schottische Common-Sense-Philosophie.

Stewart.

§. 1. Geschichtliche Stellung der jüngeren schottischen Philosophie.

Die einleitenden Bemerkungen dieses Buches haben die neuere schottische Schule vornehmlich in ihrem geistigen Zusammenhang mit der Philosophie des 18. Jahrhunderts aufzufassen unternommen, in welches ihre Anfänge auch rein chronologisch gesprochen gehören. Der Beginn von Reid's schriftstellerischer Thätigkeit, die „Inquiry into the human mind on the principles of common sense“ fällt in das Jahr 1763, fünfzehn Jahre nach Hume's „Inquiry concerning human understanding“, gegen welches die Untersuchung Reid's gerichtet ist und deren Widerlegung ihr Leben und Athem gibt, ganz ebenso wie Cudworth und Clarke der Kampf gegen Hobbes und Locke. Nicht mit Unrecht hat man von einer gewissen Erschöpfung gesprochen [1]), welche in der schottischen Philosophie am Schlusse des vorigen Jahrhunderts eingetreten sei, und in diesen späteren Arbeiten nur mehr schwache Nachklänge der früheren erkennen lasse.

Aber die Einwirkungen, welche diese schottische Philosophie unzweifelhaft auf England wie auf Frankreich gehabt hat, das Ansehen, welches ihre Doctrin auf mehreren Universitäten des britischen Reiches errang, die persönliche Geltung ihrer Vertreter als Lehrer wie als Schriftsteller, würden es als eine Lücke der gegenwärtigen Darstellung erscheinen lassen, wenn nicht der Versuch gemacht würde, wenigstens die allgemeine Stellung dieser Schule zu den grossen Controversen der Zeit zu kennzeichnen [2]).

Von jener Einwirkung der späteren Schotten auf Frankreich und den französischen Spiritualismus, insbesondere durch die Vermittlung von Royer-Collard und Jouffroy, ist häufig gehandelt worden [3]): merkwürdiger noch als diese Thatsache selbst erscheint mir die auffallende Analogie der Entwicklung und Gruppirung, welche die beiden Schulen aufzuweisen haben. In Frankreich bedeutet der Kampf gegen Condillac und Helvetius eben dasselbe, wie in Schottland der Kampf gegen Hume; dieser Kampf wird in beiden Ländern (nachdem in Frankreich einige Plänkler wie Laromiguière und Royer-Collard vorangegangen) eröffnet von ernsten und wuchtigen Denkerpersönlichkeiten, deren verwandte Art Jedem auffallen muss, welcher nur etwas genauer in den Geist ihrer Schriften eingedrungen ist: Reid und Maine de Biran. Nicht nur in der äusseren Art ihrer Schriftstellerei, der Gründlichkeit ihrer analytischen Untersuchungen, dem Streben nach erschöpfender sachlicher Genauigkeit des Inhalts, sei es auch auf Kosten der Gefälligkeit und Allgemeinverständlichkeit der Form, bilden sie einen fühlbaren Gegensatz gegen die elegant popularisirende Darstellungsweise der Aufklärungslitteratur: gemeinsam ist ihnen vor Allem die innerste Tendenz ihres Forschens, in intensivster und allseitigster Anwendung aller Hülfsmittel der Selbstbeobachtung die von dem sensualistischen Empirismus bei Seite gesetzten oder unbeachtet gelassenen Thatsachen des Bewusstseins zu erfassen und einem wissenschaftlichen Neubau der Geisteswissenschaften einzufügen.

Wie diese beiden Männer als die wissenschaftlichen Begründer des neuen Spiritualismus in Schottland wie in Frankreich und insbesondere seiner Psychologie angesehen werden

müssen, so haben beide das Schicksal gehabt, von jüngeren, auf ihren Schultern emporkommenden, glänzender begabten Männern vor Mit- und Nachwelt fast verdunkelt zu werden. Und das Merkwürdigste ist, dass diese überragenden Nachfolger der beiden Schulhäupter — Cousin in Frankreich und Dugald Stewart in Schottland — unter einander ebensoviel Aehnlichkeit aufweisen, als ihre Vorgänger. Hier wie dort die etwas schwerfällige Gediegenheit derselben ersetzt oder ergänzt durch ein überaus glückliches Formtalent und eine Gewandtheit des rednerischen Ausdrucks, welche es zweifelhaft machen kann, ob die Triumphe des Schriftstellers oder die des akademischen Lehrers grösser und dauernder gewesen; hier wie dort die Grundlagen einer neuen wissenschaftlichen Anschauung durch die Vorgänger gewonnen und weniger in die Tiefe als in die Breite hin ausgeführt; hier wie dort die rein psychologische Methode der Vorgänger ergänzt durch die historische, ja selbständige historische Arbeiten einen nicht unbeträchtlichen Antheil an dem Gesammtschaffen beanspruchend [4]).

So unverkennbar und zugestanden nun auch die Abhängigkeit der geschilderten französischen Entwicklung von der zeitlich vorangehenden schottischen ist, so darf man doch, wie ich glaube, weder den Einfluss der Schotten auf Frankreich allzuhoch anschlagen, noch weniger übersehen, dass die französische Entwicklung eben als die spätere, von verschiedenen Seiten her beeinflusste, auch die innerlich reichere und vielseitigere gewesen ist. Der französische Spiritualismus hat sich nicht so in gerader Richtung aus der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts entwickelt, wie die schottische Common-Sense-Philosophie, welche ja nur die in älteren Theorien bereits zum Theil gegebenen, von der skeptisch negativen Zeitströmung vernachlässigten oder bei Seite geworfenen Gedankenelemente wieder aufnahm und zu verwerthen suchte. Er beruht auf einer weit reicheren Vermittlung von Gegensätzen, indem er neben dem, was der ältere französische Rationalismus aus der Schule Descartes' zur Bekämpfung des sensualistischen Empirismus bot, die vertiefte psychologische Methode eben jener Schotten, ausserdem aber noch bedeutsame Anregungen durch den speculativen Idealismus der deutschen Philosophie

empfing. Mit diesem letzteren aber kam in den französischen Spiritualismus ein Element, welches der schottischen Schule gänzlich fremd geblieben ist, dagegen jener französischen Philosophie viel ausgeprägter die Züge des 19. Jahrhunderts aufdrückt: der romantische Geist. Dieser hat, wie bereits gezeigt worden ist, in England erst durch Coleridge und Carlyle ein gewisses Heimatsrecht erlangt; seine Aeusserungen gehören aber mehr dem Bereiche der allgemeinen Litteratur als dem Ausbau der Philosophie als Wissenschaft an.

§. 2. Formalprincip des Gewissens.

Stewart[5]) scheidet die Aufgaben der Ethik in theoretische und praktische, wobei unter den letzteren die specielle Tugend- und Pflichtenlehre zu verstehen ist. Die theoretische Aufgabe aber ist selbst eine doppelte. Sie begreift erstens die Forschung nach dem geistigen Vermögen oder der Fähigkeit, auf welcher die sittlichen Unterscheidungen beruhen; zweitens die Frage nach dem Object dieser Entscheidungen oder der Beschaffenheit, die in ihnen zum Ausdruck kommt. M. a. W.: Ziel der theoretischen Ethik ist es, den Ursprung und die allgemeinen Gesetze der sittlichen Beurtheilung festzustellen. Es ist vollkommen richtig, wenn Stewart bemerkt[6]), dass von dieser Gesammtaufgabe der Ethik im classischen Altertum vorzugsweise die von ihm sogenannte „praktische“ gepflegt worden sei, auf der theoretischen Seite aber die Frage nach dem Gegenstande der sittlichen Beurtheilung vorzugsweise Behandlung gefunden habe, wogegen erst in der neueren Philosophie, seit den Controversen zwischen Cudworth und Hobbes, sich die Aufmerksamkeit mit einer gewissen Vorliebe der Genesis des Sittlichen zugewendet habe. Stewart steht am Abschlusse dieser in einem grossen Reichtum von Gegensätzen sich entfaltenden Entwicklung, welche er historisch wohl zu überschauen in der Lage ist, wie das in bedeutendem Umfange vor ihm bereits Richard Price und Adam Smith gethan hatten. Aber während sich bei diesen beiden Denkern aus der kritischen Prüfung des historischen Bestandes ihrer Wissenschaft eine Theorie ent-

wickelte, welche unbeschadet ihrer historischen Continuität doch ausgeprägte individuelle Züge hatte, ist es bei Stewart schwer, mehr als eine Zusammenstellung von Schulmeinungen zu finden.

Was gleich den Gegenstand moralischer Beurtheilung betrifft, so weist Stewart auf die verschiedenen Theorien hin, welche denselben in Wohlwollen, Gerechtigkeit, vernünftiger Selbstliebe, oder in Gehorsam gegen den göttlichen Willen suchen, um dann mit ausgesprochen eklektischer Wendung, unter dem Hinweise auf die mögliche Vereinbarkeit aller und die von diesen Principienfragen unberührte Einheit der praktischen Grundsätze zu einer Bestimmung überzugehen [7]), welche die Schwierigkeit nur geschickt verdeckt, aber nicht löst. Das Sittliche wird nemlich von Stewart nach dem Vorgange Reid's und unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles definirt als „die habituell oder Grundsatz gewordene Neigung, nach der Autorität des Gewissens zu handeln". Das ist ja in gewissem Sinne vortrefflich; die Betonung des Sittlichen als einer inneren und bleibenden Beschaffenheit, welche alle bloss zufällig mit der Norm übereinstimmenden Handlungen aus dem Begriffe ausschliesst; die daran unmittelbar sich anknüpfende Forderung des Bewusstseins um das Rechte, das nicht fehlen darf, wo uns eine Handlung als sittlich erscheinen soll; der scharf ausgeprägte Gegensatz gegen die theilweise Verquickung von „freiwillig" und „unfreiwillig" in Hume's und theilweise auch Shaftesbury's und Hutcheson's Begriff vom Sittlichen [8]) — das Alles wird gern als werthvolles Ergebniss der vorausgegangenen Controversen aufzunehmen und festzuhalten sein. Aber es erschöpft die Frage nach dem Wesen des Sittlichen nicht; denn es lässt die Ungewissheit bestehen: Was ist das Gewissen und seine Autorität, was ist Inhalt und Grund ihrer Gebote? Bei Aristoteles, auf welchen Stewart sich beruft, finden wir an Stelle dieser Dunkelheit eine scharf umrissene Norm: die vernünftige Ueberlegung eines einsichtigen Menschen, welche die Wirkungen unserer Kräfte und Triebe prüft und sie in das richtige Maass zu bringen sucht. Stewart hält eine Vernunft, welche nur die von Aristoteles bezeichneten Functionen des Schliessens ausübe, für unfähig, das Sittliche überhaupt zu erzeugen. Den Gebrauch der discursiven Vernunft im Sittlichen erklärt er ausdrücklich für

secundär und schränkt ihn auf folgende drei Fälle ein: Correctur der durch Erziehung und Umgebung hervorgebrachten Verkehrungen des sittlichen Urtheils, Auflösung etwaiger Pflichtencollisionen, Beseitigung äusserer Schwierigkeiten, welche der Erfüllung der Pflicht im Wege stehen [9]). Die discursive Vernunft, obwohl in gewissen Fällen zur Sittlichkeit unentbehrlich, ja überhaupt einer ihrer wesentlichsten Bestandtheile, erzeugt dieselbe nicht; mit Hume ist Stewart in dem Satze einig [10]), dass alle Kraft des Räsonnements, welche wir besitzen, für sich allein uns weder den Begriff des Guten, noch den des Schönen zuzuführen vermöchte.

Für Hume und die ganze emotionalistische Schule war diese Ueberzeugung von der beschränkten Wirkungssphäre der Vernunft im Praktischen eben ein Anlass gewesen, die primäre Form des Sittlichen im Gefühl zu suchen. Aber dieser Ausweg hat für Stewart nach zwei Seiten sein Bedenkliches. Soll das Sittliche aus den Grundformen aller Gefühle, aus Lust und Unlust, erklärt werden, so ist sofort und für jede Betrachtung der mächtige Abstand in die Augen springend, welcher zwischen den sittlichen Phänomenen und den einfachen Gefühlen besteht, und es verliert der schlechthin ursprüngliche Charakter des Sittlichen ebensosehr an Wahrscheinlichkeit, als die entgegengesetzte Auffassung desselben als eines Entwicklungsproductes gewinnt. Annahmen, welche Stewart aus gleich zu erörternden Gründen als unannehmbar erschienen. Sucht man diese Schwierigkeiten zu umgehen durch Annahme eines besonderen, das Sittliche unmittelbar producirenden Gefühlsvermögens, so setzt man sich den gegen Hutcheson's „moralischen Sinn“, gegen Shaftesbury's „Reflex-Affecte“, gegen Butler's „Gewissen“ erhobenen Einwänden aus, gegen deren Tragweite und Wucht Stewart keineswegs blind ist [11]). Stewart nimmt darum eine Wendung, welche in anderer Fassung zu dem Princip der Vernunft zurückführt. Sie erinnert im Gedanken zumeist an den von ihm überhaupt vielfach benützten Price [12]), während sie der Form nach unverkennbar platonisirend ist und sogar gewisse Ideen der deutschen Schule antecipirt.

§. 3. Die intuitive Vernunft.

Ganz wie Cousin sucht Stewart deutlich zu machen, dass die Vernunft nicht bloss ein Vermögen des Denkens und Schliessens, sondern auch ein Vermögen der Anschauung sei. Sie ist nicht bloss discursiv, sondern intuitiv. Ihre Aufgabe ist nicht nur das Verbinden und Trennen von Vorstellungen, welche aus sinnlicher Wahrnehmung stammen; sie erzeugt selbst unmittelbar aus sich heraus einfache Vorstellungen, welche in keiner Wahrnehmung gegeben und durch keine Schlussthätigkeit zu gewinnen sind. Als solche bezeichnet Stewart die Vorstellung der Identität des Ich, die Vorstellung einer objectiv-realen Welt ausser uns oder die Vorstellung der Causalität, die mathematische Idee der Gleichheit, endlich die Begriffe Recht und Unrecht, Sollen und Nicht-Sollen. Allen diesen Vorstellungen ist es gemeinsam, dass sie nicht weiter analysirbar sind und nicht auf einfachere zurückgeführt werden können, wesshalb sie auch keine eigentliche Definition oder Erklärung, sondern nur ein unmittelbares Erfassen gestatten[13]).

Diese Lehre der alten intuitiven Schule hat Stewart überall als seine Ueberzeugung ausgesprochen[14]); aber es fehlt ihm der eigentliche Muth derselben und seine Beweisführung ist für die verfochtene Ansicht oft bedenklich genug. Die sprachliche Unterscheidung zwischen Pflicht und Interesse, die Verschiedenheit der begleitenden Gefühle, endlich der verhältnissmässig spät und schwierig zu Tage tretende Einklang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit — das Alles kann gegen die Auffassung des Sittlichen als eines Entwicklungsproductes nichts beweisen. Ebensowenig die Beobachtung, dass Kinder häufig Gefühl für Recht und Unrecht zeigen, lange bevor sie den Zusammenhang ihres Handelns mit ihrem Glück begreifen. Diese Bemerkung hat Stewart selbst widerlegt durch den Hinweis, dass das Sittliche zunächst an jeden Menschen in der Kindheit in der Form fertig geprägter Gebote, äusserer Autorität, herantrete[15]). In anderem Zusammenhang werden dann Mitleid und Sympathie als Bestandtheile der ursprünglichen Ausstattung des Menschen geltend gemacht[16]): aber selbst wenn man die

Ursprünglichkeit dieser Gefühle für grösser und erwiesener annehmen wollte, als sie es aller Wahrscheinlichkeit nach ist, so findet sich doch keine Spur davon, dass Stewart, etwa wie Adam Smith und Schopenhauer, die angeborene Grundlage des Sittlichen allein in diesen Affecten gesucht habe. Gerade für das eigentümlichste Verdienst der Smith'schen Theorie, für ihren Versuch einer Erklärung jenes räthselhaften Vermögens des Gewissens, hat Stewart wegen seiner aprioristischen Voreingenommenheit kein Auge; die von Smith selbst bereits bemerkte und ausführlich erörterte [17]) Thatsache, dass sich die sittliche Beurtheilung in manchen Fällen selbst über die öffentliche Meinung erhebt und in Gegensatz zu jener Macht tritt, aus deren sympathetischem Nachbilden sie selbst entstanden sein soll, scheint ihm den principiellen Werth der ganzen Theorie zu beeinträchtigen. Ebensowenig weiss Stewart mit dem bei Smith in Verbindung mit dem Princip der Sympathie so überaus erfolgreich verwertheten Ehrtriebe des Menschen anzufangen [18]).

Dass der Begriff des Sittlichen immer nur durch Tautologie, im Cirkel, definirt werden könne, also schlechterdings einfach und unableitbar sei, hat Stewart nur durch Anführung von Definitionen aus der intuitiven Schule zu zeigen versucht, bei welchen diese Behauptung freilich vollständig passt. Aber für den geforderten Beweis muss dies völlig wirkungslos bleiben; denn nur ein gleiches Fehlschlagen auf Seiten der genetischen Erklärung könnte wirklich beweiskräftig sein [19]). Die thatsächlichen enormen Abweichungen, welche sittliches Urtheil und sittliche Norm bei verschiedenen Völkern und Zeiten aufweisen, erklärt Stewart durch die Verschiedenheit der natürlichen und socialen Medien auf verschiedenen Stufen der Civilisation; aus dem verschiedenen Stande des Wissens und der speculativen Meinungen, und endlich aus der ungleichen sittlichen Bedeutung der nemlichen Handlung unter verschiedenen Systemen äusseren Verhaltens [20]). Aber damit ist der zu widerlegenden Ansicht fast Alles zugegeben, was sie mit Recht für sich in Anspruch nimmt, nemlich eine nachweisbare Abhängigkeit der sittlichen Urtheile und Normen von dem jeweiligen Gesammtzustande eines socialen Körpers, d. h. die Anerkennung des Sittlichen

als eines Entwicklungsproductes [21]). Dass es zuletzt natürlich auf irgend welcher als gegeben anzunehmenden Ausstattung des Menschen, d. h. auf einem Vermögen der Unterscheidung und des Nachdenkens beruhe, welches sich in allen wechselnden geschichtlichen Erscheinungen gleichmässig bethätige, hat auch die von Stewart bekämpfte gegnerische Ansicht niemals geleugnet; ebensowenig, dass das den Menschen gegenüber der Thierheit auszeichnende Vorhandensein ethischer Phänomene einen fundamentalen Unterschied zwischen diesen beiden Gattungen von Lebewesen bilde und auf eine durchgreifende Ueberlegenheit in der ursprünglichen Anlage des Menschen zurückweise. Ob aber der Thatbestand der sittlichen Phänomene uns wirklich zwinge, sie auf ein ursprüngliches Vermögen der Intuition zurückzuführen, und dieses als ein letztes Element unserer psychischen Organisation gelten zu lassen, diesen Beweis ist Stewart und die intuitive Schule in England überhaupt schuldig geblieben.

2. Abschnitt.

Kantianismus in England.

Whewell.

§. 1. Erneuerung der intuitiven Philosophie in England.

Zu einer Zeit, als die intuitive Schule bereits die Lehrstühle und die philosophische Bildung Schottlands beherrschte und mächtig nach Frankreich hinüberzuwirken begann, erscheint an den englischen Universitäten noch durchaus der Sensualismus und Utilitarismus des 18. Jahrhunderts, freilich in theologisch gefärbter Gestalt, vorherrschend. Erst in den dreissiger Jahren beginnt zu Cambridge eine Neubelebung des Intellectualismus [22]). Stets waren dort philosophische Interessen lebendig geblieben; aber die Richtung, in welcher sie sich geltend machten, hatte erhebliche Schwankungen aufzuweisen. Die Hochschule, welche

im 17. Jahrhundert der Sitz des idealistischen Platonismus gewesen war, wurde im 18. Jahrhundert von dem zu Oxford erwachsenen Sensationalismus Locke's erobert; und bis in die Mitte der dreissiger Jahre dieses Jahrhunderts dauerte die Herrschaft Locke'scher Philosophie, insbesondere der Gebrauch von Paley's Moralphilosophie fort. Erst im Jahre 1834 bezeichnet eine vielgenannte, von J. St. Mill ausführlich recensirte [23]) Rede Sedgwick's „Ueber die Methode des akademischen Studiums" den Beginn einer Reaction gegen diese Richtung. Diese Reaction hat später namentlich in Whewell's Schriften ihren Ausdruck gefunden [24]) und an den beiden grossen Universitäten Oxford und Cambridge, welch' letzterer Whewell selbst angehörte, einen Erfolg errungen, der sich wohl nur mit Paley's früherer Stellung vergleichen lässt. Und auch von Gegnern wird anerkannt, dass von Whewell eine Neubelebung des philosophischen Interesses und eine erneute Hinlenkung der Studien auf die schwierigeren Fragen der Speculation ausgegangen sei [25]).

Es ist in England selbst gebräuchlich geworden, diese Wendung nicht bloss aus der beginnenden Rückwirkung der schottischen Philosophie auf die englischen Universitäten, sondern vorzugsweise durch deutsche, kantische, Einflüsse zu erklären [26]). Aber was wenigstens das Gebiet der Ethik anlangt, so muss, wie in der Folge ersichtlich werden wird, der unmittelbare Einfluss deutscher Ideen wohl auf das bescheidenste Maass reducirt werden. Dies gilt sowohl von der eigentlich speculativen Philosophie der deutschen Denker, als von dem platonisirenden Rationalismus Coleridge's, durch welchen gewisse Züge des deutschen Idealismus, losgelöst aus ihrem strengeren systematischen Verbande, namentlich unter den Theologen von Cambridge Verbreitung gefunden hatten. Von beiden ist hier nicht viel mehr übrig geblieben als einige zufällige Anklänge von zweifelhaftem Werthe. In keiner Weise kann Whewell's Philosophie als die Lösung der am Schlusse des vorigen Capitels bezeichneten Aufgabe einer systematischen Ausgestaltung jener neuen idealistischen Weltansicht betrachtet werden, welche Coleridge in unzusammenhängenden Zügen und freier dichterischer Reflexion mehr angedeutet als begründet hatte. Auch

Whewell's Doctrin ist im Grunde nichts weiter als eine nur die älteren Ausdrucksweisen verschmähende, neuer Formeln sich bedienende, Spielart der Common-Sense-Philosophie, welche offenbar noch immer diejenige Form des Intuitionismus und Rationalismus auf ethischem Gebiete ist, welche dem englischen Geiste am angemessensten ist, während Coleridge und die deutschen Idealisten, obwohl im Grunde dasselbe lehrend, nur in schärferer dialektischer Durchführung und mit tiefer greifender psychologischer Analyse, als Mystiker behandelt werden, ein Begriff, der in englischen Augen soviel wie Unverständlichkeit bedeutet.

§. 2. Aufgabe und Methode der Ethik.

Wie bei Stewart und Cousin, so verbinden sich auch bei Whewell[27]) systematische und historische Begründung: seine Vorlesungen über die Geschichte der Moralphilosophie in England, obwohl der „Geschichte der inductiven Wissenschaften" nicht entfernt ebenbürtig und auch mit Mackintosh's Dissertation an Feinheit und Schärfe der Auffassung nicht zu vergleichen, sind überwiegend als eine historisch-kritische Rechtfertigung und Ausgestaltung des in den „Elements of Morality" eingenommenen Standpunktes zu betrachten. Wir dürfen sie umso entschiedener in diesem Sinne auffassen, als das Vorwort des systematischen Werkes es ausdrücklich ablehnt, Philosophie der Moral geben zu wollen, sondern statt dessen nur Elemente der Moral. Diese zwei Aufgaben sollen sich zu einander verhalten wie Philosophie der Geometrie zur Geometrie selbst.

Während diese letztere eine Reihe positiver und bestimmter Sätze enthalte, die auf deductivem Wege aus einander und aus Definitionen oder unmittelbar gewissen Axiomen abgeleitet werden, frage die Philosophie der Geometrie nach der Evidenz jener Axiome selbst und nach den Kräften oder Fähigkeiten, von denen ihre Gewissheit abhänge. Beides ist sehr wohl zu trennen: ein systematischer Aufbau geometrischer Lehrsätze ist möglich, ganz unabhängig von der Entscheidung jener

philosophischen Probleme; ja man darf wohl sagen: hätte es nicht zuerst eine Wissenschaft der Geometrie in diesem Sinne gegeben, so würde es nie einem Menschen eingefallen sein, über Geometrie zu philosophiren. Etwas derartiges nun schwebt Whewell für seine Elements of morality vor: eine wissenschaftliche Gestalt der Ethik, welche aus allgemein anerkannten, durch sich selbst evidenten Grundsätzen ein System praktischen Verhaltens ableitet, ohne sich um die tieferliegenden Fragen des Ursprungs dieser Grundsätze und der Quellen ihrer Gewissheit zu kümmern.

Hierin liegt gewiss eine beachtenswerthe Wahrheit. Es wäre ja traurig um die Menschheit und ihr Wohl bestellt, wenn die Gewinnung der Grundsätze praktischen Verhaltens von der Entscheidung der zwischen den verschiedenen Schulen schwebenden Streitigkeiten über die wissenschaftlich genaueste Gestalt der Ethik abhängig wäre; und umgekehrt wird keinem Kundigen die Beobachtung entgehen, dass in der That die angewandte Ethik, die Lehre von den Tugenden, Pflichten, Gütern, die Theorie der sittlichen Lebenskunst, weit grössere Uebereinstimmung zeigt, als man nach der Verschiedenheit der Principienlehre erwarten sollte. Aber doch erweist sich der so oft gemachte und so viel missbrauchte Vergleich der sittlichen Wahrheiten mit mathematischen [28]) auch in dieser schüchternsten Anwendung noch als verhängnissvoll. Die Analogie ist nur eine scheinbare. Denn in der Geometrie sind die den Deductionen zu Grunde liegenden Definitionen und Axiome unmittelbar anschauliche; in der Ethik dagegen begrifflich-abstract; die Geometrie kann dafür sorgen, dass die von ihr geforderten Anschauungen in dieser bestimmten Weise von Jedem vollzogen werden müssen; die Ethik kann nicht verhindern, dass in ihre Axiome und „selbstevidenten" Grundsätze sich bereits Verschiedenheiten der Auffassung einschleichen, welche eben dem Gebiete philosophischen, über die Axiome selbst übergreifenden, Nachdenkens angehören. Die von der Anschauung getragene Definition des Kreises, des Dreiecks, einer bestimmten Zahl, ist vollkommen eindeutig; eine Definition von sittlichen Principien, wie Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Ordnung, Reinheit, kann dies nie sein, weil sie sämmtlich auf

sehr zusammengesetzten Reflexionsbegriffen beruhen und Ergebniss längerer Inductionsreihen sind.

Sei dem wie ihm wolle: jedenfalls tritt die Erörterung eigentlicher Principienfragen in den „Elements“ zurück, während man die „Geschichte der Moralphilosophie“ als einen Versuch betrachten kann, diese Aufgabe in kritischer Erörterung früherer Theorien nachzuholen. Fasst man das Ganze der Doctrin, wie sie in beiden Schriften entwickelt ist, zusammen, so gewinnt es freilich den Anschein, als hätten sich Whewell unmerklich zwei Dinge identificirt, welche eigentlich nichts mit einander zu thun haben. Um angewandte Ethik auf deductive Weise (more geometrico) systematisch darstellen zu können, nehmen die Elements of Morality eine Anzahl ethischer Principien, in Betreff deren sie Uebereinstimmung voraussetzen und auf deren weitere Ableitung sie verzichten, zur Grundlage. Ganz unvermerkt aber wird dieser in methodischer Absicht geleistete Verzicht auf eine solche Ableitung zu der dogmatischen Behauptung, eine solche Ableitung sei überhaupt unmöglich, weil jene Principien unmittelbare und apriorische Intuitionen des Geistes seien [29]). Also ein ähnlicher, nur nach dem oben Bemerkten, noch weit bedenklicherer Schritt, als wenn man aus dem Bestande einer Geometrie als deductiver Wissenschaft unmittelbar auf die Apriorität der Raumanschauung schliessen wollte.

§. 3. Die ethischen Axiome.

Man hat in Whewell's Theorie Einwirkungen kantischer Gedanken erkennen wollen [30]) und insbesondere darauf hingewiesen, dass er die Selbstliebe und alles Streben nach Glückseligkeit, soweit diese nicht aus der Pflichterfüllung selbst hervorgeht, aus dem Sittlichen gänzlich ausschliesse. Es ist möglich, dass Kant diesen Gedanken besonders verschärft hat, obwohl Whewell nicht soweit zu gehen brauchte, um ihn bei den englischen Intellectualisten, namentlich bei Price, zu finden. Hat Whewell Kant wirklich studirt, so ist das, was er sich aus ihm anzueignen vermochte, überaus armselig geblieben,

wie denn überhaupt die gesammte principielle Grundlegung seiner Ethik den englischen Intellectualismus in der äussersten Verkümmerung und Abschwächung zeigt. Es ist unnöthig, dies nach der vernichtenden Kritik John Stuart Mill's [31]) noch ausführlich darzulegen; ja die Gedankenarmuth des Ganzen verbietet sogar eine eingehendere Darstellung. Nicht weil die vorgetragenen Meinungen irrig sind (denn es gibt manche Irrtümer in der Geschichte der Philosophie, zu denen man immer wieder zurückkehrt, weil sie die fruchtbarsten Quellen des Nachdenkens erschliessen), sondern weil in diesem Falle der Irrtum nur der Ausfluss eines völligen speculativen Unvermögens ist. Der Vollständigkeit halber nur wenige Bemerkungen.

Die „Elements" stellen fünf Principien als Ausgangspunkt der Deduction an die Spitze der angewandten Ethik [32]): Wohlwollen, Gerechtigkeit, Wahrheit, Reinheit, Ordnung. Es liegt nahe, dabei an Herbart's System der praktischen Ideen zu denken, wie denn auch Whewell wohl den Ausdruck „ideas" gebraucht. Aber gerade diese Vergleichung mit Herbart (ein eigentlicher historischer Zusammenhang ist wohl völlig ausgeschlossen) zeigt am deutlichsten die unermessliche Ueberlegenheit dieses scheinbar so nahestehenden Systems intuitiver Ethik der deutschen Philosophie. Gegenüber der Feinheit psychologischer Beobachtung, mit welcher Herbart seine praktischen Ideen als unmittelbar und unvermeidlich gefallende Formen von Willensverhältnissen abzuleiten weiss, erscheinen Whewell's „Ideen" nur wie rohe, flüchtig zusammengeraffte Verallgemeinerungen, welche überdies einen bedenklichen Bastardcharakter an sich tragen. Denn diese Ideen sind gar nicht einmal im eigentlichen Sinne ursprünglich und unabhängig von einander; sie sind nur Ausstrahlungen eines gemeinsamen obersten Princips, des Endzweckes alles menschlichen Handelns. Dies ist das höchste Gut (summum bonum). Es wird von Whewell auch Central-Idee der Sittlichkeit genannt [33]). Daraus scheint eine eudämonistische Grundlegung der Ethik mit Nothwendigkeit folgen zu müssen. Aber Whewell trennt, so unmöglich es auch zu sein scheint, den Begriff der Glückseligkeit von dem des höchsten Gutes. Freilich, er versichert von

seinem höchsten Gut dasselbe, was Bentham und alle Utilitarier von der Glückseligkeit versichern: dass hier das Fragen, warum es erstrebt werde, aufhöre, weil jenes höchste eben Selbst-Zweck und Selbst-Grund sei [34]); und an späterer Stelle wird geradezu erklärt, Glückseligkeit müsse nothwendig als letztes Object alles Handelns gelten, sie sei das Ziel der Weisheit, wie Genuss das der Begierde und wohlerwogenes Interesse das der Klugheit [35]).

Glückseligkeit und höchstes Gut sind also offenbar ein und dasselbe. Nichts erschiene natürlicher, als die einzelnen sittlichen Regeln und Principien aus einer Betrachtung des Werthes abzuleiten, welchen sie für die Förderung dieses obersten Zweckes besitzen. Aber diesen scheinbar nächstliegenden Weg zu gehen verwehrt Whewell. Es soll nicht möglich sein, die Kriterien und Normen des Sittlichen aus dem Glückseligkeitsstreben des Menschen zu gewinnen, weil das Glück des Menschen nur auf seiner Sittlichkeit beruhe und dies die Ursache aus der Wirkung erklären hiesse [36]). Um dem drohenden Eudämonismus zu entgehen, vergisst Whewell, dass er zuvor das Summum bonum, d. h. die Glückseligkeit, als die Central-Idee, d. h. als das eigentliche Grundprincip der Sittlichkeit, und nicht als blosse Folgeerscheinung bezeichnet hatte. Es fallen ihm die Einwendungen der alten Intellectualisten gegen den ethischen Nominalismus ein, dass das Sittliche ein Objectives, in der Natur der Dinge Gegründetes sein müsse; und demgemäss beschreibt auch er, das oberste Gesetz menschlichen Handelns müsse ein solches sein, welches zum Menschen als solchem gehöre, worin alle Menschen sympathisiren und welches sie durch die Gemeinschaft menschlichen Wesens selbst vereinige [37]). Aber dies Gesetz ist ja (man darf es nicht vergessen) zugleich das oberste Gut; und so ist es denn wahrhaft erheiternd zu sehen, wenn bei der Begründung und Ableitung der einzelnen Normen von Whewell beständig darauf verwiesen wird, was deren Vorhandensein und Beobachtung für das Wohlergehen der Menschheit bedeuten [38]), obwohl er an anderen Stellen weitläufig erörtert, dass man wegen der Verschiedenheit der Menschen und der Complicirtheit der Verhältnisse gar nichts darüber ausmachen könne, ob und was sittliche Eigenschaften ausser

jenem Gefühl persönlicher Befriedigung ihres Trägers zum Wohlergehen eines grösseren Ganzen beizutragen vermöchten, weil niemals alle Folgen zu übersehen seien — wohl die ungeheuerlichste Behauptung, zu der sich die intuitive Ethik jemals aufgeschwungen hat, da mit ihr ja auch jede praktische Lebensregel, alles was Klugheit und Berechnung heisst, als unmöglich aus der Welt geschafft wird [39]).

§. 4. Ersatz des ethischen Eudämonismus durch theologischen.

Scheint es demnach die Absicht Whewell's zu sein, alle erkennbaren Glückseligkeitsfolgen des Sittlichen auf jene innere Befriedigung zu beschränken, so muss es doppelt befremdlich wirken, wenn andere Stellen behaupten, die Ueberzeugung von dem Einklang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit könne nur durch die Religion begründet werden und sei von dem Glauben an eine göttliche Weltregierung abhängig [40]), während sie aus rein philosophischen Gründen sich nur schwer erweisen und praktisch wirksam machen lasse. Nach allem Vorausgegangenen muss die Verbindung eines inneren Glücksgefühls mit sittlicher Tüchtigkeit doch eine unzweifelhafte, auf Erfahrung begründete, Bewusstseinsthatsache sein. Sie muss wenigstens feststehen, wenn wir auch über den Erfolg unseres sittlichen Handelns in der Aussenwelt nichts wissen können. Wozu aber sollte es in diesem Falle der Religion und des Glaubens an eine göttliche Weltordnung bedürfen, wenn wir unseres Schicksals Sterne in der eigenen Brust tragen? Soll diese Berufung überhaupt einen Sinn haben, so muss es ein viel weitergehender sein, als er es nach Whewell's Prämissen sein dürfte: es muss sich um den Einklang unseres äusseren Wohlergehens mit unserem sittlichen Verdienste handeln. Dann aber ist die angebliche Uninteressirtheit dieser Tugendhelden nur ein Wechsel auf lange Sicht: diese hohe Intuition, in welcher der Erdensohn ganz verschwunden schien, endet in dem alten Kunstgriff der theologischen Utilitätsmoral — leider vielleicht das am meisten Kantische in dem ganzen Buche, dessen zweiter Band übrigens

völlig in die Bahnen der halb theologischen, halb philosophischen Ethik einlenkt, wie sie in England seit Warburton vorgezeichnet waren und den Uebergang zur Politik durch eine vollständige Religionslehre gewinnt.

Unsere Darstellung hat keine Veranlassung, ihm hier zu folgen, umsoweniger, als man auch hier durchaus nicht etwa eine „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ oder eine speculative Reconstruction der Kirchenlehre, wie sie wohl nach deutschen Mustern Coleridge vorschwebte, zu erwarten hat. Die sittlichen Ideen erscheinen hier als Gebote Gottes, ihre Gesammtheit als constituirende Elemente der absoluten ethischen Persönlichkeit, die natürlichen Folgen der Handlungen als göttliche Belohnungen oder Strafen, die Offenbarung als eine im Mittelpunkt der Weltgeschichte stehende übernatürliche Thatsache, die kirchlich religiöse Ethik als eine selbständige Quelle von Normen neben der natürlichen oder philosophischen Ethik. Wir müssen um Jahrhunderte zurückgehen, auf Leibniz, Warburton, Cumberland, ja auf Thomas von Aquino, um die Vorbilder zu diesen Gedanken zu finden — eine Erscheinung, die sich eben nur aus dem so eigentümlichen Entwicklungsgang des religiösen Denkens in England erklärt und unten im vollen Zusammenhang dieser Entwicklung zu berücksichtigen sein wird.

3. Abschnitt.

Annäherung der intuitiven Schule an die utilitarische.

Mackintosh.

§. 1. Historischer und systematischer Zusammenhang.

Die Ueberschrift dieses Abschnittes enthält zugleich die Rechtfertigung der hier versuchten Anordnung. Die enge geistige Zusammengehörigkeit zwischen Mackintosh, Stewart und Whewell wird wohl von Niemand bestritten werden. Ganz

abgesehen von inneren Momenten ist schon die breite historische Grundlage ihrer Arbeiten für sie alle charakteristisch. Aber eine Darstellung, welche Mackintosh vor Whewell stellte, würde die innere und begriffliche Ordnung dem Buchstaben der Chronologie preisgeben. Es ist wahr, Mackintosh's „Dissertation on the progress of ethicalphilosophy" wurde bereits im Jahre 1831 gedruckt[41]), während Whewell's „Elements of Morality" erst 1845 erschienen. Der Standpunkt jedoch, welchen die erstere Schrift aus eingehenden historisch-kritischen Untersuchungen der englischen Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts gewinnt, ist weit mehr entwickelt als die Whewell's „Elementen" zu Grunde liegende Anschauung, und darf aus zwei Gründen das höchste Interesse beanspruchen: durch seine völlige Unberührtheit von der speculativen deutschen Philosophie[42]) und durch seine, nicht unbewusst und heimlich, sondern methodisch erfolgende, Annäherung an den Utilitarismus. Man darf unbedenklich die von Mackintosh seiner Kritik zu Grunde gelegte und am Schlusse der Abhandlung auch didaktisch vorgetragene Anschauung[43]) als die vollendetste und der Wahrheit am nächsten kommende Form bezeichnen, welche die intuitive Ethik Englands auf Grund der in der nationalen Entwicklung liegenden Voraussetzungen gewonnen hat. Dass diese Form des Intuitionismus sich selbst in wesentlichen Punkten mit der Kantischen Ethik einerseits, mit dem Utilitarismus anderseits einig erklärt[44]), ist es, was ihre Bedeutung im Zusammenhang der gegenwärtigen Darstellung begründet; dass Whewell sich zum Herausgeber der wiederholten Sonderdrucke der Dissertation gemacht und denselben eine im Wesentlichen zustimmende Zusammenfassung ihrer systematischen Grundansichten vorausgeschickt hat, während anderseits aus den Reihen der Utilitarier durch James Mill eine heftige und derbe Zurückweisung erfolgte, dürfte die Zutheilung Mackintosh's zur intuitiven Schule auch äusserlich rechtfertigen[45]).

Der litterarische Erfolg der Arbeit von Mackintosh darf als eine Bestätigung dieses inneren Werthes angesehen werden; denn die Wirksamkeit und das Studium derselben erstrecken sich von dem Zeitpunkt ihres ersten Erscheinens bis in die jüngste Vergangenheit. Erst in der Gegenwart haben Sidgwick's

Arbeiten ihm den Rang streitig zu machen begonnen. Ueber einen langen Zeitraum englischer Geschichte hin lässt sich die schriftstellerische Thätigkeit und die befruchtende geistige Einwirkung Mackintosh's verfolgen, welcher immer in den Reihen des intellectuellen und socialen Fortschrittes zu finden ist. Vierzig Jahre vor dem Erscheinen der Dissertation hatte er seine litterarische Laufbahn mit der Schrift „Vindiciae Gallicae" begonnen, in welcher er gegen Burke's leidenschaftlichen Angriff die Sache der Revolution, die Idee des Fortschritts gegen die Stabilität, die Idee des philosophischen Vernunftrechtes gegen das historische Recht, verfocht. Die Ausschreitungen der Revolution haben wohl seine Begeisterung für ihre Vorkämpfer, aber niemals seine Hingabe an das Bleibende ihrer Ideen zu dämpfen vermocht: unermüdet hat er im Parlament wie im öffentlichen Leben Englands die Sache der Reform vertreten; und die am Ende seiner Laufbahn entstandene Dissertation ist ein schöner Beweis für die beschauliche Vertiefung, welche sich der vielbeschäftigte Jurist und Politiker zu bewahren wusste, wie für die Weite seines Blickes, welcher sich mit freier weltmännischer Sicherheit über die Differenzen der Schulmeinungen erhob.

§. 2. Die Thatsachen der Ethik: Das Gewissen.

Mackintosh's Beschreibung des Wesens der sittlichen Phänomene[46]) zeichnet sich durch die Klarheit aus, mit welcher sie den entscheidenden Punkt hinstellt. Er bestimmt sie als eine Klasse von Gefühlen der Ab- und Zuneigung, des Gefallens und Missfallens, welche keinen anderen Gegenstand haben, als jene geistigen Dispositionen, aus welchen unsere willkürlichen Handlungen hervorgehen und die willkürlichen Handlungen, in welchen jene Eigenschaften sich äussern. Obwohl ursprünglich ein Vielfaches, entsprechend den verschiedenen Eigenschaften, welche solche Gefühle erzeugen, zeigen sie doch bald einen streng einheitlichen Charakter, so dass wir den Begriff der sittlichen Billigung als solchen von seinen einzelnen Veranlassungen völlig abtrennen und die entsprechenden Re-

gungen des Lust- und Unlustgefühles als Aussagen über recht und unrecht einer besonderen Fähigkeit, dem Gewissen, zuschreiben[47]). Die Identität aller dieser Gefühlsregungen aber beruht darauf, dass sie sich ausschliesslich auf die inneren Fähigkeiten und daraus hervorgehenden Handlungen wollender Wesen beziehen, während für alle anderen Gefühle äussere Gegenstände Grund oder Ziel sind, und dass, soweit sie als Lustgefühle ein Verlangen nach dem Besitz gewisser Eigenschaften ausdrücken, ihre Befriedigung von keinen Mittelgliedern und äusseren Umständen abhängig ist, weil zwischen einem Verlangen und einem freiwilligen Act nichts als wieder ein Wille in der Mitte liegen kann. Damit hängt der imperativische Charakter aufs engste zusammen, der den sittlichen Gefühlen eigen ist. Sie allein können befehlen, weil die Gegenstände ihres Verlangens und ihrer Abneigung durchaus im Bereich unserer Spontaneität liegen: d. h. eben Willenskräfte selbst sind. Nicht dass etwas Anderes sei oder eintrete, sondern dass wir selbst in bestimmter Weise wollen, ist ihr Ziel. Hier steht nicht der Wille gegen das Object, sondern Wille gegen Wille. Darum erstrecken sie auch ihren Einfluss auf den ganzen Charakter und das gesammte Betragen des Menschen und gelten von allen Motiven des Handelns allein als allgemein (universal)[48]). Die Gleichheit ihres Zieles und ihrer Aeusserungsweise lässt sie bei aller Verschiedenheit ihrer Veranlassungen in unserer Betrachtung völlig in Eins zusammenschmelzen; ja diese gemeinsame Beziehung auf Willensverhältnisse verbindet schliesslich sogar zwei Gruppen von Gefühlen, welche im Grunde nichts mit einander zu thun haben, nemlich die Selbstgefühle und die Mitgefühle. Da aber beide zu ihrer directen Aeusserung willkürlicher Handlungen bedürfen, so ergibt sich hier wie dort eine Beziehung auf den Willen, und diese ist es, die beide zu Gegenständen moralischer Beurtheilung macht.

Das Ergebniss ist der Begriff des Gewissens; die Eigenschaften und Handlungen, welche uns Lustgefühle der Billigung und Zuneigung bereiten, werden Tugenden genannt, werden als solche empfohlen und Jedermann unter einer Verpflichtung gedacht, solche Eigenschaften zu besitzen und solche Handlungen zu üben[49]). Alle die grossentheils bildlichen Ausdrücke,

durch welche die Ethik das Wesen und die Wirkungsweise dieses Vermögens zu schildern pflegt, seine befehlende Autorität, die Allgemeinheit seiner Gebote, seine Unabhängigkeit von fremden Erwägungen, erklären sich zwanglos aus der eigentümlichen Beschaffenheit der Objecte unserer sittlichen Gefühle; die Verschiedenheit der unter dem Namen „Gewissen" zusammengefassten Gefühlsäusserungen von allen andern Affecten aber spiegelt nur die Verschiedenheit der Veranlassungen, aus welchen sie entstehen.

§. 3. Unterscheidung von Kriterium und Fundament der Ethik.

Dies sind die Thatsachen. Wie sind sie zu erklären? Worauf beruht vor Allem die Billigung und Bewunderung, die wir gewissen Charaktereigenschaften entgegenbringen und die von andern an uns gestellte Forderung, sie uns eigen zu machen? Vollständig einig mit dem Utilitarismus weist hier Mackintosh auf die nützlichen und wohlthuenden Wirkungen solcher Eigenschaften, auf ihre Verbindung mit dem allgemeinen Wohl hin — eine Wechselbeziehung, welche er eine der wichtigsten und beachtenswerthesten Thatsachen der Ethik nennt. Alle Eigenschaften und Handlungen, die wir sittlich nennen, gelten ohne Weiteres als allgemein werthvoll: Sittlichkeit und allgemeine Wohlfahrt sind coincidirende Begriffe [50]).

Aber so entschieden Mackintosh in diesem Punkte auf Seite der Utilitarier steht, so nachdrücklich warnt er vor einer durch die ganze Geschichte der Ethik sich hindurchziehenden Verwechslung, der Verwechslung zwischen dem Kriterium und dem Fundament der Moral: d. h. zwischen dem objectiven Maasstabe und Princip, nach welchem wir den Werth von Eigenschaften und Handlungen bestimmen, und den subjectiven Kräften und Triebfedern, welche uns bestimmen, gewisse Eigenschaften zu begehren, oder in gewisser Richtung zu handeln. Dies sind zwei ganz verschiedene Betrachtungsweisen, von welchen die eine die sittlichen Normen, die andere eine Theorie der moralischen Gefühle ergibt und die sorgfältig zu trennen sind, wenn endlose Verwirrung vermieden werden soll. Stellt

man die Behauptung auf, sittliches Handeln sei dasjenige, welches zum Wohle der Menschheit beitrage, so bezeichnet dies nichts anderes, als gewisse Wirkungen und Folgen, an denen der Werth von Handlungen erkennbar wird. Lässt man den Menschen mit einem moralischen Sinne begabt sein, d. h. mit einer Fähigkeit des unmittelbaren Erkennens und Billigens des Guten und Rechten, so ist dies eine hypothetische Annahme in Betreff des Ursprungs der Gefühle, mit welchen wir die Wahrnehmung gewisser menschlicher Eigenschaften erwiedern. Diese beiden Behauptungen beziehen sich auf ganz verschiedene Gegenstände und können einander ebensowenig widersprechen, als die Festigkeit der Erde und die Flüssigkeit des Wassers. Denn möglicher Weise ist der Mensch so beschaffen, dass gewisse Handlungen unmittelbar und ohne alle Ueberlegung der Folgen seine Billigung und Bewunderung oder das Gegentheil erwecken. Aber würde dies hindern, dass die Vernunft nachträglich den Werth solcher Handlungen und Eigenschaften für die allgemeine Wohlfahrt als den Grund dieser Billigung erkennt? Gleichwohl haben viele bedeutende Denker das eine durch das andere für ausgeschlossen gehalten: die Existenz ursprünglicher sittlicher Gefühle geleugnet, weil sie die allgemeine Nützlichkeit für das Kriterium des sittlichen Werthes hielten; und die Brauchbarkeit dieses Kriteriums in Frage gestellt, weil die Rolle, welche die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt in unseren Gefühlen spielt, oder die allgemeine Menschenliebe, ihnen zu gering schien, um das Gebäude der Sittlichkeit zu tragen.

Es gibt also in jeder ethischen Principienlehre drei Fragen völlig auseinander zu halten: die Frage nach den Merkmalen der Eigenschaften und Handlungen, welche wir sittlich billigen oder missbilligen; die Frage, ob diese Billigung oder Missbilligung eine unmittelbare Gefühlswirkung oder durch Reflexion vermittelt sei; und endlich, wenn das erstere der Fall, ob diese Gefühlsfähigkeit selbst eine erworbene und abgeleitete, oder ein ursprünglicher Bestandtheil unserer Organisation sei [51]).

Dies ist in mancher Beziehung das Klarste und Treffendste, was über die methodische Grundlegung der ethischen Principienlehre je bemerkt worden ist, und es ist nicht schwer,

in diesen Anforderungen Mackintosh's die Motive wiederzuerkennen, welche den Aufbau der Ethik im französischen Positivismus bestimmt haben. Wohlfahrt und Vervollkommnung der Menschheit als Werthmesser, unmittelbare altruistische Gefühle als psychologische Grundlage, und der den Zusammenhang des Einzelnen mit der Gesammtheit immer klarer durchschauende Intellect als treibende Kraft der Entwicklung. Mit dieser Unterscheidung gewinnt Mackintosh den Boden, um den Utilitarismus, als Lehre von den Kriterien des Sittlichen, von manchen Schwierigkeiten seiner psychologischen Begründung zu befreien. Denn nichts könnte unwahrer und weniger mit der Erfahrung im Einklange sein, als die Voraussetzung, dass in jede sittliche Handlung ein mehr oder minder deutliches Bewusstsein ihrer Beziehung auf das Wohl der Menschheit eingehen müsse. Vortrefflich weist Mackintosh darauf hin[52], dass die meisten Gründe gegen das allgemeine Wohl als Kriterium vielmehr Gründe gegen seine Wirksamkeit als alleiniges und ursprüngliches Motiv seien und als solche ebenso unwiderleglich, wie der Werth jenes Kriteriums. Es ist nur eine Schrulle, wenn man die Unmöglichkeit einer Berechnung der Folgen gegen jenes Kriterium ins Feld führt. Dies gilt nur in Bezug auf die einzelne Handlung und auf das einzelne Leben. Die Beurtheilung des allgemeinen Durchschnittswerthes menschlicher Eigenschaften ist ebenso gewöhnlich als leicht und unfehlbar; jedenfalls von weit grösserer Sicherheit und auf breiterer Erfahrungsgrundlage als jene Berechnungen der Lebensklugheit, von welchen sich die Menschen in den täglichen Geschäften leiten lassen. Aber diese Beurtheilung erfolgt früher im Einzelnen als im Ganzen; sie geht aus von unmittelbaren Werthgefühlen und erhebt sich von da erst zum Allgemeinen; sie findet im Menschen eine Reihe werthvoller natürlicher Eigenschaften vor, welche die Reflexion auf die Wohlfahrt des Geschlechts nicht zu schaffen vermöchte, aber reinigen, befestigen und bilden kann. Vernünftige Reflexion und natürliches Gefühl stehen nicht im Gegensatze, sondern vervollständigen einander[53]. Alle Reflexion zieht sozusagen nur die Summe von dem, was sich in unmittelbaren Gefühlen als werthvoll ankündigt. Dies ist kein zufälliges Zusammentreffen, son-

dern in den Gesetzen der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens begründet. Dasselbe gilt vom Thun Anderer wie von unserem eigenen Thun. Wir vollbringen sittliche Handlungen, theils weil unser Gewissen (in der oben erörterten Bedeutung) sie für recht hält, und theils weil natürliche Neigungen uns dazu treiben. Aus solchen Neigungen entstehen und zu solchen Neigungen werden zahlreiche Handlungen und Eigenschaften, bei denen die Beziehung auf das allgemeine Wohl im objectiven Sinne ebenso handgreiflich, als im subjectiven, von Seite der Motivation aus, zurückgedrängt ist. Ja diese Zurückdrängung hält Mackintosh sogar zur wirklichen sittlichen Tüchtigkeit für unentbehrlich [54]). Alle sittlichen Eigenschaften erhalten ihre volle Befestigung im Menschen erst dann, wenn sie nicht mehr bloss als Mittel zu einem wie immer erhabenen Zweck, sondern als letzter Zweck, um ihrer selbst willen, um des mit ihnen unmittelbar verbundenen Glücksgefühles, geschätzt und geübt werden. Dies gilt nicht nur von den eigentlichen Tugenden im grossen Sinne, sondern in noch viel höherem Maasse von den Aussenwerken des Sittlichen, von gewissen Gefühlsweisen und nützlichen Gewohnheiten. Jeder sittliche Act muss Selbstzweck werden und auch die untergeordnetste Pflichtübung muss aufhören, als blosses Mittel zu gelten.

So nimmt diese entwickeltste Form der intuitiven Ethik in England gegen den abstracten Calcul des Utilitarismus eine ganz ähnliche Stellung ein, wie in Deutschland Schiller's schöne Sittlichkeit und Schleiermacher's Ausgleich von Vernunft und Natur gegen den abstracten Pflichtstandpunkt des kategorischen Imperativs und wie sie auch von Mill eifrig gesucht wird. Indem sie mit allem Nachdruck die Wahrheit verkündet, dass keine Reflexion im Menschen etwas zu schaffen vermag, was nicht in seinem Wesen angelegt ist, und anderseits die Unentbehrlichkeit der Reflexion für die Entwicklung des Menschentums bekennt, reiht sie sich den verwandten Gedanken des französischen und des deutschen Positivismus an und erneut den fruchtbaren Gedanken der aristotelischen Philosophie, welche vor zwei Jahrtausenden die Sittlichkeit in die Vollendung des dem Menschen als solchem eigentümlichen Thuns gesetzt hatte.

XV. Capitel.

Der Utilitarismus.

1. Abschnitt.

Bentham[1]).

§. 1. Bentham und das Wohlfahrtsprincip[2]).

„Bentham gebührt eine Stelle unter den Meistern der Weisheit, den grossen Lehrern und unvergänglichen geistigen Zierden des menschlichen Geschlechts, unter denjenigen zugleich, welchen England insbesondere in neuester Zeit die bedeutendste Umwälzung in Denken und Forschen verdankt.“ So charakterisirt John Stuart Mill, in seinem gedankenreichen Essai über Bentham, Stellung und Werth dieser vielumstrittenen Persönlichkeit, und die vorurtheilslose Schärfe und Klarheit, womit an derselben Stelle neben der wärmsten Bewunderung zugleich die Schwächen und Einseitigkeiten des Bentham'schen Geistes aufgezeigt werden, macht es unmöglich, in diesem Urtheil bloss die anhängliche Begeisterung des Schülers und nicht zugleich die volle Unbefangenheit wohlbegründeter Ueberzeugung zu erblicken. An einer solchen Persönlichkeit, die ein langes Leben voll ununterbrochener Thätigkeit und mächtiger geistiger Kraft der principiellen Gestaltung des praktischen Lebens gewidmet und einer tiefgreifenden, bis zur Stunde noch keines-

wegs abgeschlossenen Umwandlung Englands und der englischen Gesetzgebung die Bahn gewiesen hat[3]), darf auch eine Darstellung wie die vorliegende nicht achtlos vorübergehen, wenn es ihr gleich die in der Natur des Stoffes gegebenen Grenzen unmöglich machen, das Werk jenes Mannes gerade von der Seite zu würdigen, wo seine Grösse am sichtbarsten in die Augen fällt.

Es heisst Bentham von vorneherein unter einen schiefen Gesichtspunkt stellen, wenn man ihn in die Nähe der grossen speculativen Geister bringt und seine Untersuchungen darauf prüft, was sie zur Vertiefung der ethischen Theorie beigetragen haben. Bentham war eine durch und durch praktische Natur. Nicht speculatives Bedürfniss, sondern einzelne concrete Erfahrungen von dem inneren Widersinn englischer Rechtsverhältnisse waren es, welche zuerst sein Nachdenken reizten; und so hatte auch später alle Theorie, alle Zergliederung der menschlichen Natur, nur insofern Werth für ihn, als sie sich unmittelbar in gesetzgeberische Praxis umsetzen liess. Ein durchaus heller, klarer Geist, beseelt vom reinsten Wohlwollen, von unbegrenztem Vertrauen in die Macht des Verstandes, und so fern von allem Respect für jede überkommene Autorität, die sich nicht vor den strengsten Anforderungen verständiger Prüfung als heilsam und förderlich zu legitimiren weiss, wie vielleicht vor ihm, selbst in dem kritischen 18. Jahrhundert, kein anderer Mensch.

In diese, man mag sagen, nüchterne, aber eines inneren Feuers wahrlich nicht entbehrende Seele fällt wie eine Offenbarung der Gedanke der grösstmöglichen Glückseligkeit der grössten Anzahl Menschen und gibt dem inneren Drängen Halt und Richtung. Derselbe erscheint ihm als unmittelbar evident, ein Axiom, welches eines Beweises weder bedarf noch fähig ist, dessen blosse Statuirung genügt, um ihm die allgemeine Zustimmung zu sichern. Dies ist das Unphilosophische in Bentham's Verfahren. Als anderthalb Jahrhunderte vor ihm Hobbes zum ersten Male das Utilitätsprincip formulirte, glaubte er in demselben das Ergebniss einer eindringenden und vollständigen psychologischen Analyse der menschlichen Natur zu besitzen. Dies Ergebniss Hobbes' und das aus ihm

deducirte System waren fortwährend Gegenstand der Erörterung und Prüfung geblieben und bildeten den eigentlichen Mittelpunkt der Controverse auf ethischem Gebiet. Bentham ignorirt nicht nur diese ganze Polemik, soweit er sie nicht lächerlich zu machen bemüht ist[4]), sondern er und manche seiner Schüler geberden sich auch geradezu derart, als ob das Utilitätsprincip selbst die bahnbrechende Entdeckung Bentham's gewesen wäre. Dies ist eine völlige Verkennung des Thatbestandes. Weder in der ersten Aufstellung noch in der theoretischen Begründung des Greatest-Happiness-Princips liegt Bentham's Verdienst (denn das Princip ist so alt wie das erste einigermaassen klare Denken über rechtliche Verhältnisse überhaupt[5]), sondern darin, dass er diesem Princip eine ausgedehntere und fruchtbarere Anwendung gegeben hat als irgend Jemand vor ihm. Aus ihm ergibt sich für Bentham ebensowohl die schärfste, einschneidendste Kritik des Bestehenden, wie der Plan zu einem umfassenden Neubau. Gleich seinem genialen Vorgänger im 17. Jahrhundert besitzt Bentham den vollen Muth seiner Ueberzeugung; kühn und rücksichtslos, schreckt er vor keiner Consequenz zurück. Unerbittlich ist die Logik, mit welcher die Widersprüche bestehender Einrichtungen mit diesem Princip aufgedeckt werden, überaus exact und feinfühlig die Spürkraft, mit welcher den Folgen menschlicher Handlungen in ihre weitesten Verzweigungen nachgegangen wird, umfassend die Uebersicht, mit welcher zu diesem Behufe die Vorgänge des inneren wie des äusseren Lebens systematisirt und schematisirt werden. Das Princip selbst hatten Andere vor Bentham gekannt und gefunden; mit ihm in die verborgensten Winkel und Gewölbe jenes Labyrinthes hineingeleuchtet zu haben, welches das erste Jahrtausend christlich-abendländischer Civilisation über der Rechtsidee aufgethürmt hatte, das wird als Bentham's unvergängliches Verdienst bestehen bleiben.

In diesem Gegensatze gegen das Bestehende, der gleich gross ist, wo er sich nur kritisch verhält, als wo er schöpferisch aufbaut, und der auch die lange dauernde Abneigung der conservativen Gewalten gegen Bentham erklärt, ist dieser wohl ohne Frage der vorzüglichste Repräsentant des revolutionären Gedankens in England. Auch darin zeigt sich wieder seine

innere Zugehörigkeit zum Geiste des achtzehnten Jahrhunderts, von der oben schon die Rede gewesen ist. Denn die innerste Tendenz bleibt die gleiche, einerlei ob man das geschichtlich Gewordene mit einem reinen Vernunftmaasstabe, oder auf seine Verträglichkeit mit den Forderungen des allgemeinen Wohles prüft. In beiden Fällen ist die Kritik eine abstracte, von aussen her ansetzende, der es gleichgültig ist, wie die Dinge geworden und was sie bedeuten, und die nur frägt, was sie jetzt und für uns werth sind. An schneidender Wirkung und Schonungslosigkeit stehen beide Verfahrungsweisen einander gleich; an Fruchtbarkeit und Sicherheit der Ergebnisse ist die Messung nach Werthverhältnissen der nach Vernunftmaasstäben unendlich überlegen. Denn der Begriff der Vernunft oder Vernünftigkeit als solcher ist ja nicht der eines bestimmten Inhalts, sondern stellt nur eine Form des Bewusstseins, ein Mittel dar. Was auch durch reine Vernunft, d. h. auf dem Wege der Deduction, aus Ideen oder Axiomen gewonnen werden mag, schliesslich haben doch diese selbst wieder ihre unbedingte Gültigkeit durch den über alle Anfechtung erhabenen Werth zu legitimiren, den sie für das Wohl der Menschheit und die Förderung ihrer realen und idealen Zwecke besitzen. Will man, was hier gemeint ist, an einem recht schlagenden Beispiele vor Augen haben, so vergleiche man etwa die Erklärung der Menschenrechte in Frankreich mit der Kritik, welche Bentham in der meisterhaften Schrift „Anarchical Fallacies“ an diesem welthistorischen Document geübt hat, oder die französische Verfassung von 1791 mit Bentham's „Allgemeinen Grundsätzen einer Verfassungsgesetzgebung“. Einer der grössten völkerpsychologischen Gegensätze der neueren Zeit tritt in diesen denkwürdigen Erzeugnissen des französischen und englischen Geistes auf so schlagende Weise hervor, wie nirgends sonst, und gerade die Einerleiheit der Tendenz lässt die durchgreifende Verschiedenheit der Ausführung im grellsten Lichte erscheinen. Wo auf französischer Seite allgemeine Vernunftwahrheiten als Axiome hingestellt werden, da erblickt der Engländer nur hastige und unvollkommene Verallgemeinerungen, die umso grössere Gefahr der Zweideutigkeit und des Missbrauches bergen, je umfassender sie sind. Wo in den

französischen Actenstücken von Rechten die Rede ist, die dem Menschen als solchem, unabhängig von aller Gesetzgebung, zukommen, da erkennt der englische Kritiker in diesem Ausdruck nur eine missbräuchliche Verwechslung von Recht im eigentlichen Sinne mit einer praktischen Norm, einem idealen Ziel.

Dies ist auch der Grund, warum jene französischen Theorien weit geschichtsfeindlicher sind als Bentham, welchen man oft als den entschiedensten Gegner der historischen Rechtsansicht hingestellt hat. Gewiss, Bentham wie jeder Reformator, wie das 18. Jahrhundert überhaupt, hatte keine Zeit und Lust, sich mit liebevollen Untersuchungen der Umstände abzugeben, welche einstens die Vernunft und Zweckmässigkeit der von ihm bekämpften und zur Plage gewordenen Rechtszustände ausgemacht haben mochten. Aber während ein abstractes Naturrecht, indem es einen gegebenen Rechtszustand kritisirt, sich durch sein Princip in die Unmöglichkeit versetzt, denselben gleichzeitig auch historisch zu würdigen, ist dies bei Bentham keineswegs der Fall, wenn er auch selbst solche Untersuchungen keineswegs ausgeführt hat. Denn derselbe Gedanke, welcher seiner Kritik zu Grunde lag, ist es zugleich, welcher eine historische Rechtsansicht erst möglich macht. Dies ist die Einsicht, dass alles Recht bedingt und abhängig ist von eigentümlichen Interessengruppen, welche nach den wechselnden Zuständen von Völkern und Zeiten verschieden bestimmt sind und dadurch die verschiedenen Formen des Rechtes erzeugen; die Einsicht, dass es überall kein unbewegliches, über allen Zeitverhältnissen schwebendes Vernunftrecht, sondern nur ein bewegliches, mit der geschichtlichen Entwicklung sich veränderndes Recht gebe, das von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, zum Theil sich gleich bleibt, zum Theil nach und nach abstirbt und auf dem Grunde des Abgestorbenen ein neues, höheres Leben gewinnt [6]).

§. 2. Methoden zur Ermittlung von Werthen.

Das Verdienst Bentham's beruht, wie schon Mill gezeigt hat, überwiegend auf der Anwendung des Princips der grössten

Wohlfahrt in der weitesten Ausbreitung. Für sich allein, in seiner Allgemeinheit und verquickt mit den verschiedensten anderen Grundsätzen, führt jedoch dies Princip kaum weiter oder zu einer Anzahl von Gemeinplätzen, „mittels deren sich über praktische Fragen wohl disputiren, aber nichts entscheiden lässt“. Bentham sucht daher nach festen Maasstäben, welche es gestatten sollen, die einzelne Handlung oder Eigenschaft (denn um solche handelt es sich zunächst immer), in ihrem socialen Gesammtwerth zu beurtheilen. Ist die Beförderung des Glückes und Wohles einer möglichst grossen Zahl von Menschen die einzige Aufgabe des Gesetzgebers wie des Moralisten, so ruhen das gesammte System der Moral und das gesammte System der Gesetzgebung auf der Kenntniss der Lust- und Unlustgefühle, auf der Vergleichung und Berechnung derselben. Für diese Berechnung der Lust- und Unlustfolgen zum ersten Male allgemeine Grundsätze festgestellt zu haben, welche aus einem umfassenden, obwohl von Lücken nicht freien, Ueberblick über die menschliche Natur hervorgehen, ist Bentham's wissenschaftliche That auf dem Gebiete der allgemeinen Theorie des praktischen Lebens, für die ihm sowohl der Ethiker als der Gesetzgeber zu bleibendem Danke verpflichtet sind.

Diese Tafeln zur Berechnung der Logarithmen des menschlichen Herzens enthalten ein vierfaches: zunächst eine Zusammenstellung der verschiedenen Arten von Lust- oder Unlust; eine Uebersicht sämmtlicher Motive des menschlichen Handelns; sodann eine Feststellung der Momente, von welchen die Schätzung der Lust- und Unlustgefühle abhängig ist, d. h. welche ihre Grösse und Stärke bedingen; endlich eine Untersuchung über die individuellen Einflüsse, welche eine Verschiedenheit in der Gefühlsweise hervorbringen [7]).

Von diesen Feststellungen nimmt die Schätzung der Lust- und Unlustgefühle besonderen Werth in Anspruch [8]). Für diese bezeichnet Bentham folgende Momente als maassgebend: Intensität, Dauer, Gewissheit, Nähe, insofern sie an sich selbst und nur in Rücksicht auf einen Einzelnen gedacht werden. Da aber beide Folgen haben können, welche selbst wieder Lust- und Unlustgefühle sein werden, so müssen in diese

Schätzung zwei neue Momente aufgenommen werden: ihre Fruchtbarkeit und ihre Reinheit, d. h. die Wahrscheinlichkeit, dass einem Gefühle andere Gefühle der gleichen Art und keine Gefühle entgegengesetzten Charakters folgen werden. Kommt es endlich darauf an, diese Schätzung in Rücksicht auf eine Gesammtheit von Menschen anzustellen, so ist diesen Gesichtspunkten noch ein neuer hinzuzufügen: nemlich die Ausbreitung, die Anzahl der Personen, welche von dieser Lust oder Unlust betroffen werden müssen. Mit Recht hat Bentham darauf hingewiesen, dass diese Berechnung von Gütern und Uebeln thatsächlich aller Bildung von Gesetzen und sittlichen Normen, aller juristischen und ethischen Beurtheilung, zu Grunde liege, dass sie, wenn auch in der Theorie niemals klar entwickelt, doch stets in der Praxis angewendet werde, und, wenn auch in leichteren Fällen oft wesentlich abgekürzt, ja scheinbar durch ein unmittelbares Urtheil ersetzt, doch sofort als selbstverständlich wieder angewandt werde, wenn sich ein neues oder verwickeltes Verhältniss darbietet, oder wenn es darauf ankommt, einen bestrittenen Punkt aufzuklären.

Nach diesen Kriterien der Schätzung von Lust- und Unlust lassen sich gewisse Mängel in Bentham's Katalog der Lustgefühle leicht verbessern [9]). Dort werden nemlich allerdings vorzugsweise nur äussere und vorübergehende Lustwirkungen in Betracht gezogen, selbst Geschicklichkeit und intellectuelle Ausbildung nur unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Misst man aber den Werth von Eigenschaften nach den oben verzeichneten Kriterien, so ergibt sich sogleich, dass solche Eigenschaften, welche in dem Katalog der Lustgefühle keine oder nur flüchtige Erwähnung gefunden haben, nach den allgemeinen Kriterien am höchsten gestellt werden müssen, weil sie durch die Gewissheit, Dauer, Fruchtbarkeit, Reinheit und Ausbreitung der mit ihnen verknüpften Lustgefühle hervorragen.

Das ergänzende Seitenstück zu dieser Untersuchung über die Lustwerthe bildet die Feststellung der Unlustgrade, welche aus abnormen Handlungen entstehen [10]). Hier unterscheidet Bentham drei Ordnungen von Uebeln: diejenigen, welche unmittelbar auf bestimmte Individuen fallen; diejenigen, welche

in den ersten wurzelnd, über das ganze Gemeinwesen, oder auf eine unbegrenzte Zahl nicht bestimmbarer Individuen sich ausbreiten; solche Wirkungen endlich, welche dem Menschen nicht bloss ein Leiden verursachen, sondern sich auch auf seine thätigen Kräfte übertragen und dieselben lähmen. In den Uebeln der ersten Ordnung unterscheidet Bentham wieder das ursprüngliche Uebel, welches eine bestimmte Person unmittelbar trifft, und das abgeleitete, d. h. den Theil des Uebels, welchen andere bestimmte Individuen in Folge des durch jene erste Person erlittenen Schadens tragen müssen, weil sie mit diesen durch praktische Interessen oder durch Sympathie verbunden sind. In den Uebeln der zweiten Ordnung kann man unterscheiden die Unlust des Schreckens und der Gefahr, d. h. die Befürchtung der Möglichkeit, Aehnliches erleiden zu müssen.

Es versteht sich von selbst, dass diese Eintheilung der Uebel auch auf Lustfolgen angewendet werden und mit den vorher entwickelten Maasstäben combinirt werden kann[11]), wobei nur festzuhalten ist, dass die Fortpflanzung des Guten weniger schnell, weniger merklich ist als die des Uebels; das Gute anderseits auch wieder nothwendiges Ergebniss ununterbrochen wirkender natürlicher Ursachen, während das Uebel nur zufällig und in Zwischenräumen sich erzeugt.

Mit diesen beiden Reihen ist nun weiter zu combiniren die Reihe der Momente, welche eine Verschiedenheit der Gefühlsweise auf Grund des individuellen Bewusstseinszustandes bedingen: Temperament, Gesundheit, geistige Ausbildung, Richtung der Neigungen, Geschlecht, Beruf, Stand, Religion. Bentham hat sie in erschöpfender Vollständigkeit gegeben[12]) und durch das Gewicht, welches er auf diese Betrachtungsweise legt, aufs Deutlichste seiner Ueberzeugung Ausdruck verliehen, dass alle Gesetzgebung nach der Verschiedenheit der für sie vorliegenden Verhältnisse ebenfalls einen verschiedenen Charakter annehmen müsse. Auch hier freilich drängt der politische Gesichtspunkt den ethischen in den Hintergrund; aber wir dürfen diese Darlegungen Bentham's zugleich auch zur Begründung der ethischen Wahrheit in Anspruch nehmen. Es ist nicht nur gewiss, wie ein neuerer Ethiker geltend macht[13]), dass die Organisation des gesellschaftlichen

Zustandes, der als höchster Zweck aufgestellt wird, auch die Mittel zur Befriedigung der individuell verschiedenen Empfänglichkeiten enthalten muss, sondern dass es nirgends eine allgemeine oder abstracte Pflichtmässigkeit gibt, und jede Pflichterfüllung eines künstlerischen Elementes bedarf, durch welches sie an die Individualität des Handelnden wie des Behandelten anknüpft und umso vollkommener ist, je mehr sie die objective Idee eines bestimmten sittlichen Zweckes mit dem subjectiven Verhältniss des Handelnden zu jenem auszugleichen weiss.

§. 3. Sanction der sittlichen Gesetze.

Alles bisher Erörterte betraf nur die Maasstäbe zur sittlichen und rechtlichen Beurtheilung, zur Abschätzung des socialen Werthes von Handlungen und Eigenschaften, gemessen an dem Princip der möglichsten Wohlfahrt der grössten Anzahl. Es bleibt noch eine Frage übrig. Gesetzt, es bestehe auf Grund der von Bentham ermittelten Verhältnisse eine gewisse Rangordnung von Gütern und Uebeln, so ist jedenfalls die Thatsache gewiss, dass in der wirklichen Schätzung und dem durch sie bestimmten Handeln grosse Abweichungen von dieser Norm stattfinden. Wie kann der Einzelne dazu gebracht werden, sein Thun und Lassen dieser Rangordnung gemäss einzurichten, so dass die allgemeine Wohlfahrt dadurch möglichste Förderung erfahre?

Man kann auf den Willen nur durch Motive einwirken, und wer von Motiven spricht, spricht von Lust und Unlust. Ein Wesen, für welches wir keine Lust noch Unlust veranlassen könnten, würde gänzlich unabhängig von uns sein. Alle an das Festhalten einer bestimmten Rangordnung der Güter und Uebel, d. h. einer praktischen Norm, geknüpfte Lust und Unlust bezeichnet Bentham als Sanction und unterscheidet vier Klassen derselben, in welchen man ohne Mühe die Ergebnisse des älteren englischen Utilitarismus seit Hobbes und Locke wiederfinden wird [14]). Zunächst die physische Sanction, d. h. die Lust- und Unlustfolgen, welche man nach dem gewöhnlichen Verlaufe der Natur und ohne thätiges Eingreifen

anderer Menschen von selbst erwarten kann; von Cumberland, Hobbes, Locke als „Law of Nature“ bezeichnet. Sodann die „moralische Sanction“ im engeren Sinne, nemlich die Aeusserungen der durch eine bestimmte Handlungsweise erregten Gefühle anderer Menschen; von Locke zuerst als Gesetz der öffentlichen Meinung in die ethische Theorie eingeführt und in ihrer durch Sympathie vermittelten Form von Smith eingehend behandelt. Es folgen die politische Sanction, nemlich die im Staate durch Gesetz und Obrigkeit mit bestimmten Handlungen verknüpften Belohnungen und Strafen; von Hobbes wie Locke in ihrer sittenbildenden Wichtigkeit nachdrücklich hervorgehoben; endlich die religiöse, nemlich die Lust- und Unlustfolgen, welche man vermöge der Drohungen und Verheissungen der Religion erwarten kann; von Bentham ohne tiefergehende Untersuchung ihres Werthes und ihrer Berechtigung einfach als eine dem vorherrschenden Glauben entsprechende Thatsache des sittlichen Lebens registrirt.

Vortrefflich weist Bentham darauf hin, dass diese vier Formen der Sanction, soweit sie mit einander völlig einig sind, den stärksten Grad von praktischer Gewissheit und motivirender Kraft hervorbringen und dass es folglich das Ziel aller Gesetzgebung sein müsse, der politischen Sanction, die sie unmittelbar in ihrer Gewalt hat, die übrigen Formen zu gesellen. Je nach Umständen sehr wechselnd in ihrer Motivationskraft sind sie doch sämmtlich zu verwenden: Magnete, deren Kraft man zerstört, wenn man sie mit ihren feindlichen Polen gegen einander wendet, während man dieselbe verzehnfacht durch ihre Vereinigung mit den freundlichen Polen. Jede dieser Sanctionen kann irren, d. h. dem Princip des Nutzens zuwider angewendet werden; und zwar beginnt der Irrtum in der Regel in einer dieser Sanctionen und verbreitet sich von dort aus in die übrigen. Nur die natürliche Sanction ist ihrem wesentlichen Charakter nach unveränderlich; sie ist es, die unvermerkt alle anderen auf sich zurückführt, ihre Verirrungen verbessert und alles hervorbringt, was in den Gefühlen und Urtheilen der Menschen gleichförmig ist; sie ist daher für Bentham geradeso wie für Hobbes und Locke die Basis alles sittlichen Urtheilens.

Man hat es von jeher auffällig gefunden, dass diese Reihe

der Sanctionen nur äussere kennt, die wichtigste von allen aber, die innere Sanction des Gewissens, vermissen lässt. Dies ist nicht unabsichtlich geschehen. Ausdrücklich hat Bentham vielmehr gegen den Begriff des Gewissens als schwankend und unklar protestirt[15]); er scheint ihm, soweit er nicht überhaupt bloss figürlich ist, nur die Verbindung aller vier Sanctionen, meist mit Vorherrschen der religiösen, zu bezeichnen. Nichts zeigt deutlicher den Mangel tieferer speculativer Interessen und das einseitige Vorherrschen des praktisch-juridischen Gesichtspunktes bei Bentham als die Art und Weise, wie er so einen Centralbegriff der Ethik, der in den vorausgegangenen Discussionen der englischen Philosophie im Vordergrunde gestanden hatte, mit wenigen Bemerkungen einfach abthut, statt sich um seine Feststellung und Klärung zu bemühen. Denn ohne Mitwirkung des Gewissens, d. h. den Kampf und den Ausgleich der fehlerhaft und der richtig gebildeten Neigungen in der inneren Schätzung, würden alle übrigen Sanctionen immer nur Legalität, aber niemals Moralität zu erzielen im Stande sein; auch die grösste Förderung des allgemeinen Wohles werden wir nur dann sittlich werthvoll heissen, wenn sie aus einem Innerlichen der Gesinnung hervorgegangen ist, wie umgekehrt die heftigste Reue nach äusseren Strafen nur dann sittlich heissen kann, wenn sie auf einer die Oberhand gewinnenden besseren Schätzung des innerlich Guten beruht.

Für diese Innerlichkeit aber hat Bentham kein Auge gehabt und dies ist daher auch der eigentliche Grund, warum seine Arbeiten trotz vieler werthvoller Beiträge zur Ethik den meisten Beurtheilern so fremd und ungenügend erschienen sind. Jene Mängel seiner Auffassung finden wir überdies in seinen eigenen ausdrücklichen Erklärungen bestätigt. Moral wie Gesetzgebung werden von ihm definirt[16]) als die Lehre von der Kunst, die Handlungen der Menschen so zu leiten, dass man die möglichst grosse Summe von Glück hervorbringe. Er gibt der Gesetzgebung den gleichen Mittelpunkt wie der Moral, unterscheidet sie aber durch den Umfang von einander. Viele moralisch nothwendige Handlungen dürfe die Gesetzgebung nicht befehlen; ja selbst viele moralisch verwerfliche nicht verbieten. Die Moral dagegen könne den Menschen durch alle

kleinen Umstände seines Lebens und in allen Verhältnissen mit seines Gleichen unmittelbar leiten. Auch diese Unterscheidung lässt gerade das Wichtigste unbeachtet. Moral und Gesetzgebung haben beide mit der gleichen Reihe von Erfolgen zu thun und diese Erfolge werden von beiden nach dem gleichen Kriterium, nemlich nach ihrem Socialwerthe, beurtheilt. Aber die Gesetzgebung fasst vorzugsweise die Endglieder dieser Reihe, nemlich die durch Handlungen bewirkten äusseren Umgestaltungen, die Ethik dagegen vorzugsweise die Mittelglieder, nemlich die jene Handlungen veranlassenden Gesinnungen und Bestrebungen, ins Auge.

Damit hängt ein anderer verhängnissvoller Irrtum Bentham's zusammen, welcher viele Missverständnisse veranlasst, und seinem Begriffe des allgemeinen Wohles als obersten Kriteriums für Ethik und Politik viele ungerechtfertigte Vorwürfe zugezogen hat. Das Wohl und die Förderung der Allgemeinheit soll der oberste Maasstab zur Beurtheilung des praktischen Werthes von Gesinnungen und Handlungen sein. Wie kommt der Einzelne dazu, sie auch für seine Person zur praktischen Norm zu machen? Auf diese Frage nach den subjectiven Triebfedern der Moral (welche man auch wohl als das Fundament derselben zu bezeichnen pflegt), hat Bentham, in längst überwundene Einseitigkeiten zurückfallend, keine andere Antwort als den Hinweis auf den Egoismus, welcher durch entsprechende Durchbildung der Intelligenz über sein wahres Interesse aufgeklärt und durch einen wohlabgepassten Mechanismus der Gesetzgebung für den Dienst der Allgemeinheit in Pacht genommen wird. Die Aufgaben der Gesetzgebung und der Ethik wiederum ohne weiteres identificirend, verlangt er von jener eine solche Einrichtung der Gesellschaft, dass die Lustmotive auf Seite der dem allgemeinen Wohl dienlichen Handlungen, die Unlustmotive auf Seite der ihm schädlichen thunlichst verstärkt werden, wobei die Ethik nichts anderes zu thun hat, als diese Bilanz dem Einzelnen möglichst deutlich zu machen, und ihm zu zeigen, dass unsittlich Handeln soviel heisst, wie falsch rechnen. Also die Theorie des Helvetius in englischem Gewande; für die Gesetzgebung unleugbar richtig, für die Ethik eine Halbheit, die nothwendige Consequenz einer

Anschauung, die nur äussere Einwirkungen, äussere Sanctionen, äussere Werthe kennt und auch das Innerlichste im Menschen, das Gewissen, mechanisirt [17]).

Auch hier freilich greift, wie so vielfach bei den Encyklopädisten, das warme Gefühl des Menschen, der eine ungeheure geistige Kraft und ein Leben voll der hingebendsten Arbeit in den Dienst der Menschheit gestellt hat, über die Engigkeit der Theorie hinaus: Bentham preist den Menschen, der sein persönliches Glück hingibt, um Andere zu fördern, als Heros, als höchste Erscheinungsweise des Sittlichen, und vergisst, dass dies nach seiner eigenen Theorie eine Unmöglichkeit ist.

2. Abschnitt.

John Stuart Mill.

§. 1. Der Benthamismus.

Die geistesmächtigsten Erben der von Bentham gegebenen Anregungen sind ohne Frage die beiden Mill, Vater und Sohn. Jener enge Zusammenhang des 19. Jahrhunderts mit den geistigen Tendenzen des 18. auf dem Boden Englands, von welchem bereits die Rede war, wird hauptsächlich durch sie vermittelt. Bentham bildet die Brücke. James Mill, welchem die Autobiographie seines Sohnes ein so unvergängliches Denkmal gesetzt hat, war der erste Engländer von Bedeutung, der Bentham's allgemeine Ansichten über Ethik, Regierung und Gesetzgebung von Grund aus verstand und in der Hauptsache zu den seinigen machte [18]). Von seinen Schriften und seinem persönlichen Einflusse sagt John Stuart Mill, dass sie seiner Generation als grosser Mittelpunkt des Lichts dienten. In seinen späteren Jahren war er ebensogut das Haupt und der Führer der intellectuellen Radicalen Englands, wie Voltaire es war für die Philosophen Frankreichs [19]). Mannigfach verzweigt sich der Kreis von Männern, welche um ihn geschaart den Ideen Bentham's Einfluss auf das öffentliche Leben Eng-

lands zu verschaffen suchten; aber mögen Andere aus dem Kreise der Benthamiten, dessen Entstehen und erste Wirkung die Autobiographie Mill's in so fesselnder Weise schildert, auf einzelne Zweige des englischen Lebens, insbesondere auf Jurisprudenz, Parlament und Gesetzgebung, bedeutender eingewirkt haben: in dem gesammten Denken der Nation hat keiner von diesen Männern tiefere und bleibendere Spuren hinterlassen, als James Mill's Sohn: John Stuart Mill.

In begeisterten Worten hat er es ausgesprochen, was Bentham für England und die allgemeine Sache der Cultur bedeute, und was er selbst ihm verdanke: eine Epoche in seinem Leben, einen der Wendepunkte in der Geschichte seines Geistes. „Als ich den letzten Band des „Traité de législation" niederlegte, war ich ein anderer Mensch. Das Utilitätsprincip, wie es Bentham verstand, bildete nun den Schlussstein, der alle die abgerissenen fragmentarischen Theile meines seitherigen Glaubens und Wissens zusammenhielt, und verlieh meinen Vorstellungen innere Einheit. Ich hatte jetzt Ansichten, einen Glauben, eine Doctrin, eine Philosophie und (in einer von den besten Bedeutungen dieses Wortes) eine Religion, deren Predigt und Verbreitung zur äusseren Hauptaufgabe eines Lebens gemacht werden konnten [20]." So schrieb einst Fichte, fast mit denselben Worten, von den begeisternden und den inneren Menschen erhellenden Wirkungen seines Studiums der Kantischen Philosophie [21]); so mochte einst die Weisheit des lehrenden Sokrates in das begeisterungsdurstige Ohr Platon's geklungen haben: es ist immer jenes Schönste im geistigen Leben, der stille Jubel, mit welchem die lange gesuchte Lösung beängstigender Fragen als freies Geschenk von einer überlegenen Individualität empfangen wird. Was Bentham fehlte, um ein wahrhaft grosser Denker, ein Philosoph im höchsten Sinne des Wortes zu sein, hat Mill später rückhaltlos ausgesprochen — ein Urtheil, das in jeder Hinsicht für die Würdigung beider Männer von höchster Bedeutung ist. Denn in Verbindung mit dem gleichzeitig entstandenen Essai über Coleridge und einem anderen Aufsatz über Plato [22]) zeigt diese Arbeit die bewunderungswürdigste Fähigkeit, sich in das zu versetzen, was die Stärke einer völlig verschiedenen Anschauung ausmacht —

eine Fähigkeit, die zwar dem Historiker unter allen Umständen unentbehrlich ist, an so wesentlich systematisch gerichteten Geistern jedoch sich nur selten findet. Das ist umso beachtenswerther, als diese Fähigkeit, auch dem Gegner auf Grund seiner relativen geschichtlichen Berechtigung Genüge zu thun, die Vertreter der „historischen“ Schule oft gerade da im Stich gelassen hat, wo sie am nöthigsten gewesen wäre: Beweis die Urtheile von Coleridge und Carlyle über Voltaire und die Encyklopädisten, welche man heute nur ebenso einseitig und oberflächlich wird nennen können, wie irgend welche der verschrieenen Urtheile der Aufklärung über Gegenstände des Glaubens und der religiösen Entwicklung[23]).

Aber wenn Mill auch mit allen Kräften danach gerungen hat, in seiner eigenen Bildung das zu ergänzen, was er an Bentham vermisst[24]), so hat er doch nie den festen Boden verlassen, auf welchen er sich von Beginn seiner Thätigkeit an durch die Associationspsychologie seines Vaters und das Glückseligkeitsprincip Bentham's gestellt sah: jene ein wundervolles Organ geistiger Zergliederung, dieses ein heuristisches Princip von grösster Tragweite und Gestaltungskraft. Ja es kam die Zeit, wo Mill es beinahe zu bereuen schien, nicht dass er sich selbst jenen tiefen Einblick in die Ideen der historischen und speculativen Schule verschafft, wohl aber dass er die Mängel des Bentham'schen Geistes mit rückhaltlosem Freimuth vor einem Publicum aufgedeckt hatte, welches vielmehr noch der Belehrung über die wahre Bedeutung und Tragweite seiner Principien bedurft hätte[25]).

Ueber die geistige Natur Bentham's wächst Mill alsbald hinaus: an Stelle eines mehr äusserlichen Schematisirens und Classificirens tritt bei Mill eine Beherrschung aller Hülfsmittel der psychologischen Analyse, an Stelle gesetzgeberischer Technik das eindringendste Studium der Gesetze des geistigen und wirthschaftlichen Lebens, neben die „Introduction to the Principles of Morals and Legislation“ und das „Rationale of judicial evidence“ das System der Volkswirthschaftslehre und der Logik, also mit einem Worte an Seite des Juristen der Philosoph. Aber wie durch alles, was Mill je geschrieben, selbst durch seine Logik, ein gewisser praktischer Zug hindurchgeht, und

den ungewöhnlichen Erfolg seiner Arbeiten selbst in solchen Kreisen, die sonst philosophischen Bedürfnissen ganz fern zu stehen scheinen, erklärt, so ist wiederum Alles, was er über praktische Fragen geschrieben, von einem warmen Hauche ethischer Begeisterung durchweht, der nur umso wohlthuender wirkt, je sorgsamer er bemüht ist, jeden Anschein blosser Rhetorik zu meiden und sich ganz und gar nur in das schlichte Gewand verständigen Raisonnements zu hüllen. Mill selbst scheint sich dieses Charakters bewusst gewesen zu sein und führt ihn auf die belebende Einwirkung jener seltenen Frau zurück, mit welcher ihn ein so intimes Verhältniss geistiger und gemüthlicher Ergänzung verband [26]). Eine merkwürdige, noch zu wenig beachtete Thatsache, wenn man sich des kaum minder tiefgreifenden Einflusses erinnert, den eine andere Frau, Clotilde de Vaux, auf Auguste Comte geübt hat. In der bevorstehenden grossen Umgestaltung, deren unausweichliches Kommen der Gründer des französischen wie des englischen Positivismus mit gleichem Ernst verkündet haben und welcher sie durch ihre Arbeiten Inhalt und Richtung sich zu geben bemühten, erscheint eine durchgreifende Veränderung der socialen Stellung und Durchschnittsbildung der Frauen im Mittelpunkte — eine Theorie, welche wie der gedankenmässige Nachklang eines Glückes erscheint, das beiden Denkern im Leben beschieden war, und höchst befruchtend auf beide gewirkt hat. Vielleicht ist der unvergleichliche Werth eines solchen Besitzes in den schlichten Worten von Mill's Selbstbiographie [27]) noch ergreifender zum Ausdruck gekommen, als in der fast abgöttischen Verehrung, welche Comte seiner Freundin geweiht hat; aber der innere Grund des Gefühls ist der gleiche, und es ist völlig im Geiste jener Denker, wenn wir der neuen Menschheit den Genius des Weiblichen, die Idee der sittlich-socialen Emancipation der Frauen, zum Geleite geben.

§. 2. Ethischer Grundzug der Arbeiten Mill's.

Mill sowenig wie Comte hat ein System der Ethik geschrieben: und doch ist eine vernunftgemässe Gestaltung des

Gesellschaftslebens nach ethischen Normen ausgesprochenermaassen das letzte Ziel, auf welches alle ihre Untersuchungen lossteuern. Es ist das Vorrecht der herrschenden Geister, die kostbare eigene Kraft nur da einsetzen zu müssen, wo es die grossen Entscheidungen gilt, und das Nebensächliche der geduldigen Werkeltagsarbeit kleinerer Leute zu überlassen. Dass auf dem Gebiete der Individualethik heute keine grossen Entdeckungen mehr zu machen und keine wesentlichen Neuerungen zu begründen sind, hat ein Mann wie Mill gewiss in voller Klarheit erkannt. Was ihm nach der endlosen Durcharbeitung, welche dies Gebiet gefunden, allein noch wichtig erscheinen konnte, war die Aufgabe, einerseits die Gültigkeit eines Princips über allen Zweifel zu erheben, von dem er überzeugt war, dass es, richtig verstanden und angewendet, eine den Thatsachen vollkommen gerecht werdende Erklärung der ethischen Phänomene und ein sicheres methodisches Kriterium zur Beurtheilung sittlicher Werthe gewähre; anderseits die von ihm wohl erkannten Mängel und Einseitigkeiten Bentham's, über welche er sich keinen Illusionen hingab [28]), zu verbessern und dessen Principien der Ethik auf eine Höhe zu bringen, auf der sie den strengsten Anforderungen der Wissenschaft zu genügen vermochten.

So erwächst in überwiegend abwehrender Polemik gegen die Bekämpfer des Wohlfahrtsprincips die Abhandlung über den Utilitarismus [29]), das Einzige, was Mill jemals über ethische Fundamentalfragen geschrieben hat. Einer seit Bentham, ja lange vor ihm vorhandenen Anschauung den Namen gebend, welcher seitdem zu einem unzähligemal wiederholten Schlagworte geworden ist [30]), setzt sie gerade auf dem Punkte die Hebel der Untersuchung ein, welchen Bentham als selbstverständlich und keines Beweises bedürftig betrachtet hatte.

Aber aus diesem principiellen Gedanken entwickelt Mill mit Umgehung vieler dazwischen liegender, allzu betretener Pfade, in verschiedenen grösseren und kleineren Arbeiten eine Reihe von Anwendungen, welche man ohne Weiteres als die nicht durch die Einheit der Form aber durch die Einheit der Anschauung verbundenen Bruchstücke einer „Politik“ im Sinne der antiken Philosophie, einer Socialethik, bezeichnen kann.

Mill ist, wie Comte, durchdrungen von der Ueberzeugung, dass die wahrhaft grossen, die brennenden Fragen ethischer Cultur auf dem socialen Gebiet liegen, dass die neuen Normen und Werthgebungen, deren wir ohne Frage bedürfen, nicht aus dem Individuum und seiner vernünftigen Autonomie allein entwickelt und nicht für das Individuum allein hingestellt werden dürfen. Dass es sich vielmehr darum handelt, diese neuen ethischen Ideale in der Construction der Gesellschaft auszuprägen, weil ohne dies das Individuum mit seinem besten Können und Wollen gleichwohl an der Starrheit der umgebenden Verhältnisse scheitern müsste. Diese ethische Neugestaltung der Gesellschaft hat Mill fast bei allem im Auge, was er ausser der Logik geschrieben. Von den „Principles of Political Economy“ schildert Mill selbst [31]), wie unter dem belebenden Einflusse seiner Gattin der humane oder ethische Gesichtspunkt mehr und mehr sich geltend machte, um zwei Disciplinen, welche man sich gewöhnt hatte, als nothwendige Antipoden zu betrachten, wieder in ein Verhältniss wechselseitiger Ergänzung zu bringen. Für jene mächtige Bewegung, welche sich heute durchaus nicht mehr auf die Theorie und Wissenschaft der Volkswirthschaft beschränkt, sondern allenthalben, wenn auch noch in schüchternen Anfängen, in Praxis und Gesetzgebung sich geltend zu machen begonnen hat, findet man zahlreiche Vorläufer in den verschiedenen Ausgaben der „Principles“ und der steigenden Berücksichtigung socialistischer Ideen, für welchen dies ursprünglich ganz auf den Principien der Smith-Ricardo'schen Schule aufgebaute Werk immer zugänglicher wird. Und die Autobiographie spricht bei der Erwähnung dieses Buches goldene Worte über die falsche Vermischung von Gesetzen der Production des Reichtums, welche wahre Naturgesetze sind, weil sie auf den Eigenschaften der Dinge und den unwandelbaren Bedingungen unseres irdischen Daseins beruhen, und den Arten der Vertheilung, welche gewissen Bedingungen unterliegen und vom menschlichen Willen abhängen.

Gewiss, Mill war nicht der erste noch einzige unter den neueren Denkern, welcher die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit, einer Anwendung ethischer Gesichtspunkte auf Gegen-

stände der Volkswirthschaft wieder betonte: das hatten in Frankreich bereits Comte und Proudhon, in Deutschland I. H. Fichte und Marlow gethan, und Mill selbst bekennt offen den Einfluss der französischen Socialisten auf die Bereicherung seiner Anschauungen. In England aber, dem classischen Boden alleinseligmachender Manchester-Doctrin, geht der erste entschiedene Bruch mit den Principien des reinen Industriesystems auf Mill zurück.

Die nemliche tief ethische Tendenz geht auch durch Alles, was Mill über Fragen der politischen Organisation geschrieben, von der merkwürdigen Abhandluug „Ueber die Hörigkeit der Frau“, mit ihrem Gegenstück „Ueber die Emancipation der Frau“ [32]), welche gewissermaassen die Brücke zwischen den beiden Gebieten bildet, zu den „Gedanken über Parlamentsreform“, den „Betrachtungen über Repräsentativverfassung“ und endlich seinem politischen Evangelium, der classischen Abhandlung über die Freiheit. Dass jede bloss sociale Reform ein Ding der Unmöglichkeit ist, dass auch die vollkommenste immer nur die Gleichmässigkeit der äusseren Bedingungen schaffen kann, deren die Individualität zu ihrer Entwicklung bedarf, hat Mill mit vollkommener Klarheit gesehen; nicht minder, dass es bei keiner auf jenes Gleichmaass gerichteten socialen Organisation ohne Zwang abgeht. Je strenger aber in einem socialen Körper auf Ordnung und Schutz gesehen wird, umso kräftigere Pflege muss daneben den Individualitäten zugewendet werden, weil sich die Gesellschaft durch jede Unterdrückung der Individualität die lebendige Kraft des Fortschritts rauben würde.

Die Schärfe des kritischen Denkens bei Mill und der instinctive Individualitätsgeist des germanischen Stammes vereinigen sich so zu entschiedenem Proteste gegen die sociologische Grundformel, welche Comte's „Politique positive“ entwickelt: in Mill's Augen eine vollendete Tyrannei der Gesellschaft über das Individuum, ein Warnungszeichen vor den Folgen, wenn der Mensch in seinen Speculationen den Werth der Freiheit und Individualität aus den Augen verliert [33]). Und so gibt sich, im vollen Gegensatze zu Comte und so vielen Plänen einer socialistischen Organisation die Schrift über die Freiheit als das philosophische Textbuch einer Wahrheit, von der

Mill selbst befürchtet, dass die der modernen Gesellschaft bevorstehenden, zum Theil schon in ihr vor sich gehenden, Umgestaltungen sie auf lange hinaus unersetzlich machen werden. Dennoch darf man auch den in dieser Schrift so scharf hervortretenden Individualismus nicht für das letzte Wort Mill's nehmen. Denn wie seine volkswirthschaftlichen Theorien eine Entwicklung von Malthus und Ricardo zu einem gemilderten Socialismus durchgemacht haben, so auch seine politischen von der Form der reinen Demokratie zu einer modificirten, wie die verschiedenen Beurtheilungen von Tocqueville's „Démocratie en Amérique“ aus den Jahren 1835 und 1840 und die „Considerations on Representative Government“ beweisen.

§. 3. Problem einer Socialethik.

Mit ausserordentlicher Klarheit tritt so aus der Menge von Mill's Arbeiten auf praktischem Gebiete das Grundproblem einer Socialethik, d. h. vernunftgemässer sittlicher Organisation der Gesellschaft, heraus: das Suchen nach einer Formel für den Ausgleich zwischen Individuum und Gesellschaft. Ein Ausgleich zwischen den zum Schutze und zum Wohle Aller nothwendigen Zwangsmaassregeln und der zur Förderung und Weiterentwicklung des Ganzen unentbehrlichen Selbständigkeit und Mannigfaltigkeit der individuellen Kräfte in ihrer wechselseitigen Reibung; ein Ausgleich, kann man in letzter Linie sagen, zwischen Wohlfahrts- und Entwicklungsprincip. Es kann keine Rede davon sein, dass Mill diese Aufgabe selbst gelöst, ja nur in irgend systematischer Weise in Angriff genommen hätte. Für uns aber ist es bedeutungsvoll, dass Mill nicht nur das Problem, an welchem Staats- und Gesellschaftswissenschaft in den nächsten Generationen zu arbeiten haben werden, gestellt, sondern nicht minder klar erkannt hat, was von den meisten Socialreformern so leicht vergessen wird, dass diese Aufgaben nicht bloss durch irgend welche, auch die sorgfältigste, Gesetzmacherei gelöst werden können, sondern dass neben der Fixirung neuen socialen Rechts eine entsprechende Charakterwandlung Platz greifen müsse, in der

uncultivirten Heerde sowohl, welche die arbeitenden Massen in sich schliesst, als in der grossen Mehrheit der Arbeitsgeber, und zwar durch ethische Mächte. „Diese beiden Klassen müssen durch Uebung lernen für edle, oder jedenfalls für öffentliche und sociale, Zwecke zu arbeiten und vereint zu wirken, nicht bloss wie bisher nur für selbstsüchtige Interessen“ [34]) — ein Weg, dessen Schwierigkeit und Langwierigkeit im Gegensatze zu den von heute auf morgen einzuführenden Utopien so vieler Socialreformer sich Mill am wenigsten verhehlte, welchen er aber als den einzigen wahrhaft zum Ziele führenden festhielt [35]).

Durch diese allgemeine Grundrichtung seiner Arbeiten, in ihrer unmittelbaren Anwendung auf praktische Fragen, hat Mill mehr gewirkt als durch systematische Erörterung von Principien. Und in diesem Sinne trifft vollkommen zu, was ein englischer Essayist einmal über ihn bemerkt [36]), nicht leicht sei bei einem Schriftsteller soviel zwischen den Zeilen gelesen, soviel aus seinem Schweigen geschlossen worden. In der That, auch ohne principielle Darlegungen zieht dieser kühne und energische Geist den Leser unwillkürlich in die Atmosphäre herein, in welcher er selber lebt. Es ist in ihm eine ganz eigenartige Verbindung von kühler Nüchternheit im Erkennen mit edler Begeisterung im Wollen [37]), welche ohne Zweifel in immer steigendem Maasse Eigenschaft und Merkmal aller derjenigen werden wird, welche im Laufe der nächsten Generationen berufen sind, für den ethischen und socialen Fortschritt der Menschheit etwas Dauerndes zu leisten. In wenig Denkern haben jene geistigen Nothlügen, jene Hekatomben des Verstandes, welche soviele der edelsten Geister unserer Zeit glauben bringen zu müssen, um die praktischen Ideale zu retten und zu stützen, einen schärferen Gegner als in Mill. Dass auf dem ernsten Boden der Wirklichkeit wie sie ist, und fern von allen Stützen transcendenter Illusion, ideale Arbeit zur Förderung menschlicher Gemeinschaft erwachsen könne, das ist eine Ueberzeugung, die beim Studium Mill's vielleicht noch unmittelbarer und noch ungetrübter erwächst, als bei demjenigen Comte's, weil Mill sich auch von jenem Reste von Mysticismus, der in Comte's Religion der Menschheit noch dämmert, freigehalten hat. Den Beweis dafür liefern jene drei Essays über die religiöse Frage,

welche aus seinem Nachlasse veröffentlicht worden sind: ein kostbares Vermächtniss des scharfsinnigen Denkers, der Schlüssel zu allem, was in Mill's früheren Arbeiten unausgesprochen im Hintergrunde liegt, und von ganz eigenartiger Stellung in der philosophischen Litteratur. Ein Grablied uralter Illusionen der Menschheit und doch himmelweit verschieden von Allem, was der skeptische, spottende, grübelnde Geist der Aufklärung von Bayle bis Hume und Holbach in dieser Richtung gewagt.

Gerade im Vergleich mit dem vielfach so nahe verwandten Hume tritt dies besonders deutlich hervor. Hume's Philosophie ist eine Aristokratin; sie scheut die Berührung mit dem volgus profanum, von dessen Bildungsfähigkeit sie eine äusserst geringe Meinung hat und lässt darum die Welt am liebsten ihren Gang gehen, ohne sich darein zu mischen, während sie sich im Stillen über Gott und Welt und Menschen ihre eigenen seltsamen Gedanken macht. Der Gedanke, dass die Philosophie eine Macht im Leben sein könne, eine gestaltende und bildende Kraft, wenn auch im Verborgenen wirkend, ist Hume niemals gekommen; seine Philosophie ist blosse Luxuswaare, für solche, die sonst nichts zu thun haben. Diese geistige Vornehmthuerei ist bei Mill völlig verschwunden; und es ist sicherlich nicht zum wenigsten das Verdienst des „nüchternen, herzlosen Benthamismus“, dass sie es ist. Freilich klopft unsere Zeit auch mit ganz anders drängendem Begehren an die Pforte der Philosophie um das Brot des Lebens, und Mill gehört zu den vergleichsweise nur allzu Wenigen, welche ihr statt dessen nicht Steine gereicht haben. Ein tiefes Gefühl für die geistigen Bedürfnisse seiner Zeit geht durch alle seine Arbeiten hindurch: sie alle ruhen, indem sie die Schäden und Unvollkommenheiten der bestehenden Zustände und geltenden Meinungen auf das Schärfste kennzeichnen und auf das Rücksichtsloseste verurtheilen, auf der Ueberzeugung von der unbegrenzten Möglichkeit, die moralische und intellectuelle Lage der Menschheit durch Erziehung und Cultur zu verbessern. Es ist nicht zufällig, dass die Lebensbeschreibung, welche Condorcet von Turgot verfasst hat, Mill's Lieblingsbuch gewesen ist, zu dem er immer wieder zurückkehrte, wenn er sich in höhere Regionen des Denkens und Fühlens aufschwingen wollte [38]). Ja

er selbst ist von seinen Landsleuten wegen dieses warmen Glaubens an den Fortschritt der Menschheit mehr Franzose als Engländer genannt worden [39]); wir Deutsche dürfen in ihm wohl mit mehr Grund eine Vereinigung der werthvollsten Eigenschaften des französischen und englischen Stammes erblicken, den vollkommensten Typus, welchen die positivistische Philosophie bis jetzt hervorgebracht hat.

§. 4. Kampf gegen die intuitive Schule.

Die Untersuchung der principiellen Grundlage des Sittlichen bei Mill erinnert in ihrem Ausgangspunkt vollständig an Hume's Untersuchung über die Principien der Moral, das nach Inhalt wie Form entschieden zunächst stehende Werk der ethischen Litteratur Englands.

Moralische Unterscheidungen als solche sind eine unbestrittene Thatsache des menschlichen Lebens. Wir nennen gewisse Handlungen und Neigungen recht, andere unrecht; dies heisst so viel als sie billigen oder missbilligen. Wir haben angenehme Gefühle bei Betrachtung von Handlungen und Neigungen der ersten Art, entgegengesetzte bei solchen der zweiten Art, und Jedermann ist sich bewusst, dass diese Gefühle mit unsern übrigen Lust- und Schmerzgefühlen nicht ganz identisch sind [40]).

Diese von Jedermann gekannten und anerkannten Phänomene werden nun durch zwei entgegengesetzte Theorien zu erklären versucht: die intuitive und die empirische. Ohne Frage übertreibt Mill [41]) den Gegensatz beider Richtungen, welche nur in einzelnen Momenten der Entwicklung sich mit der Schroffheit und Ausschliesslichkeit gegenüberstanden, wie Mill es schildert; aber es bezeichnet gewiss einen immer wiederkehrenden Charakterzug der intuitiven Ethik, dass sie die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht als eine letzte und nicht weiter abzuleitende Thatsache, als Werk eines ursprünglichen Vermögens, und die sie begleitenden Gefühle als ebenso specifisch wie irgend welche Gattung von Sinnesempfindungen bezeichnet; während die empirische Schule in den Aeusserungen

der Sittlichkeit vielmehr Producte einer hoch gesteigerten psychischen Entwicklung, zusammengesetzte Phänomene, erblickt, auf welche die nemlichen Grundsätze der Analyse anzuwenden sind, wie auf alle übrigen zusammengesetzten Ideen und Gefühle, und vor allem den von der intuitiven Schule geleugneten Zusammenhang dieser Phänomene mit der menschlichen Glückseligkeit betont.

In der Nachdrücklichkeit und Entschiedenheit, mit welcher Mill sich gegen die Annahmen der intuitiven Schule wendet, lässt sich wohl am deutlichsten erkennen, wie wenig die Anerkennung der intellectuellen Stärke eines Plato, eines Coleridge, eines Carlyle, ihn über das wissenschaftlich Bedenkliche platonisirender Theorien zu täuschen vermochte. So weit die intuitionistische Hypothese mit ihren Voraussetzungen wirklich Ernst macht, ist sie für Mill nicht viel mehr als ein gefügiges Werkzeug, um Vorurtheile zu heiligen und die Prüfung jedes eingewurzelten Glaubens und jedes Gefühles, dessen Ursprung ausser dem Bereich der Erinnerung liegt, abzuweisen [42]). Vieles, was Mill in diesem Zusammenhang ausspricht, klingt so als ob es unmittelbar gegen Carlyle gerichtet wäre, denjenigen von allen Anhängern der intuitiven Schule, welcher den meisten geistigen Einfluss auf England geübt hat. Niemals ist ja bei Fragen, welche die tiefsten Probleme der praktischen Lebensgestaltung betreffen, in so ungestümer und leidenschaftlicher Weise über alle wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden in Ethik und Socialphilosophie hinweg an das unmittelbare Gefühl und die Einbildungskraft appellirt worden, als von Carlyle. Mehr Dichter als Denker hat dieser geistvolle und begeisterte Mann ohne Frage eine grosse Wirkung auf die Gemüther hervorgebracht; aber dass man auf diesem Wege zwar Affecte erregen, aber der wirklichen Förderung so schwieriger Fragen nicht näher rücken kann, hat Mill völlig klar gesehen. Der Gegensatz zwischen einer Ethik, welche an die äusseren Kriterien der Lust- und Unlustfolgen appellirt und jener, welche sich nur auf innere Ueberzeugung gründen will, ist darum gleichbedeutend mit dem Gegensatz von Fortschritt und Stillstand in der Ethik, mit dem Gegensatz fortgesetzter vernünftiger Prüfung oder Vergötterung von überlieferten Gewohn-

heiten[43]). Soweit die intuitive Theorie wirklich Ernst macht. Aber hier zeigt sich nun bei näherem Zusehen, dass Alles, was sie praktisch Brauchbares geleistet hat (d. h. alle Versuche der Ableitung und Begründung ihrer Normen), auf Kosten der Consequenz erreicht worden ist, indem von äusseren Kriterien, d. h. von der Rücksicht auf wahrscheinliche Folgen, auch in den Theorien, welche dies principiell verwerfen, ein höchst ausgedehnter, wennschon verdeckter Gebrauch gemacht wird. Dass insbesondere Kant's Versuch, die Maxime seines allgemein gesetzgebenden Willens aus reiner Vernunft abzuleiten, in einer ans Komische streifenden Weise der verlästerten Rücksichtnahme auf die möglichen praktischen Folgen eines bestimmten Thuns verfällt, hat Mill, wie vor ihm in Deutschland Schopenhauer, Beneke, Feuerbach, nachdrücklich hervorgehoben[44]). Aber auch in der Form, welche Fichte der Ethik des kategorischen Imperativs gegeben, entgeht dieselbe dieser Schwierigkeit nur dadurch, dass sie die ganze concrete Gestaltung der Ethik als nothwendiges Mittel zur Durchführung eines obersten Zweckes, der reinen Autonomie des Vernunftwesens, darstellt, und in dies Princip, welches nun freilich mit Einzelzwecken nichts mehr zu thun hat, die ganze Fülle des vollkommensten Lebensgehaltes hineinzaubert. So kann man gegen jede Glückseligkeitslehre protestiren, und besitzt doch in dem mit dem Sittlichen identificirten Begriffe der Seligkeit, geheimnissvoll verschleiert, dieselbe Kraft, welche der Eudämonismus als gereinigte und erweiterte Werthgefühle offen zum Princip des Sittlichen erhebt.

§. 5. Das Glückseligkeitsprincip bei Mill.

Die Fassung, welche Mill diesem Princip gibt, ist die folgende: Der letzte Endzweck alles menschlichen Handelns, das höchste Gut also im Sinne der antiken Philosophie, ist für den Einzelnen wie für die Gattung ein Dasein, möglichst frei von Schmerz und möglichst reich an Freude, beides im Sinne der Quantität ebensowohl als der Qualität verstanden, wobei natürlich das Urtheil derjenigen, deren Erfahrung die

reichste und deren Bewusstsein das gereifteste ist, entscheidet[45]). Dieser letzte Zweck alles Handelns ist nothwendig zugleich Kriterium der Sittlichkeit.

Dieser Maasstab ist kein willkürlicher, sondern in der Natur und Erfahrung gegebener. Ueber vergleichsweisen Werth hat nur derjenige ein Urtheil, der vergleichen kann, weil er Verschiedenes kennt. Von der Betrachtung des Thieres, von dem rohsinnlichen Menschen, der andere Genüsse nie kennen gelernt hat, wird in dieser Frage Niemand Aufklärung wollen. Hält man aber Umfrage im Kreise der Wissenden, Denkenden, so tritt eine Thatsache als unzweifelhaft hervor, deren entschiedene Betonung bei Mill um so interessanter ist, als ihre Leugnung dem modernen deutschen Pessimismus zu manchen seiner verblüffendsten Sophismen verholfen hat: nemlich das Bestehen von qualitativen Unterschieden in den Lust- und Unlustgefühlen. Kein Mensch, der rein geistige und sociale Gefühle einmal überhaupt in einem gewissen Grade zu erzeugen fähig geworden ist, wird, noch ganz abgesehen von sittlichen Erwägungen, die Fähigkeit solchen Fühlens gegen die grösste Menge und ununterbrochene Dauer rein sinnlicher Genüsse eintauschen wollen — ein Satz, der umgekehrt durch die oft zu machende Beobachtung bestätigt wird, dass Unzufriedenheit mit dem Leben bei relativ günstiger äusserer Lage in der Regel eine Folge geistiger Enge und egoistischer Selbstbeschränkung ist. Gewiss, je untergeordneter die geistige Organisation eines Wesens ist, umso leichter wird dasselbe zu befriedigen sein; und je höher die geistige Entwicklung, je manigfaltiger die Bedürfnisse, umso schwerer wird es für ein Wesen, das Glück zu finden; aber die Thatsache jener natürlichen Werthunterschiede zwischen verschiedenen Formen des Bewusstseins, unabhängig von aller Ungunst des Weltlaufes, bleibt doch bestehen: sie ist die Grundlage alles dessen, was man „menschliche Würde“ [46]) nennt.

Selbst der Pessimist, ja gerade er, muss diese Auffassung gelten lassen. Denn je geringer er von dem thatsächlichen Werthe des Lebens denkt, desto entschiedener misst er doch eben diesen Unwerth an seinem Ideal von Glückseligkeit ab; und wenn er auch das Glück selbst für unerreichbar hält, so

muss er doch allen Versuchen, das vorhandene Leid in der Welt zu lindern und zu verringern, seinen Beifall spenden. Und wenn nicht mehr, so kann die utilitarische Ethik wenigstens diesem negativen Eudämonismus Vorschub leisten[47]. Aber von pessimistischer Auffassung des Lebens ist Mill weit entfernt. Mit dem Auge des Pessimisten, d. h. mit rückhaltsloser Klarheit, blickt er zwar auf alle Gebrechen und Schäden des Lebens wie es ist; aber dieser trostlose Zustand des heutigen Daseins kann Angesichts der mangelhaften Organisation der menschlichen Gesellschaft, der unzulänglichen Ausbildung unseres Wissens wie unseres Wollens, nicht als unaufheblich nnd nicht als das letzte Wort der Entwicklung betrachtet werden[48].

Man kann also im Sinne Mill's Sittlichkeit definiren als den Inbegriff der Normen menschlichen Verhaltens, durch deren Erfüllung ein solcher Zustand der Glückseligkeit in möglichst weitem Umfang herbeigeführt werden würde[49].

Es ist selbstverständlich, dass unter jenem Zustande der Glückseligkeit, welcher als Ziel sittlichen Verhaltens erscheint, nur diejenigen Bestandtheile der Glückseligkeit begriffen werden können, welche vom menschlichen Willen und dem geordneten Einklang menschlicher Bestrebungen abhängig sind, keineswegs aber dasjenige, was von allgemeinen Naturverhältnissen und dem unberechenbaren Spiel des Zufalls bedingt ist. Sodann ist zu bemerken, dass die Mill'sche Formel in ihrer oben angeführten Fassung einen etwas zu absoluten Ausdruck hat, der wohl auf unser heutiges ethisches Ideal passt, aber nicht ebensogut zur historischen Anwendung sich eignet. Dies ist unschwer zu bewirken, wenn man das Sittliche definirt als die Summe der Normen, durch welche, nach dem Urtheil der geistig hervorragendsten Männer jeder Zeit und jedes Volkes, die grösste Summe von Glückseligkeit im Kreise menschlicher Gemeinschaft hervorgebracht werden würde, welcher letzterer Begriff der Gemeinschaft sich allmählich aus beschränkterer Anwendung auf den Kreis der Stammes-, Volks- oder Glaubensgenossen zu immer universellerer Fassung erhebt.

§. 6. Widerlegung der Einwände gegen den Utilitarismus.

Aber auch so ist das aufgestellte Princip einer Reihe von Einwendungen ausgesetzt.

Lust und Unlust, oder in erweitertem Sinne Glück und Unseligkeit, sind die alleinigen Triebfedern alles Handelns. Man hält diesem Satze gern den andern entgegen, dass sittliche Güte doch um „ihrer selbst willen“ erstrebt werde. Was heisst dies „um ihrer selbst willen?“ Offenbar nichts anderes, als dass das Sittliche ein Zweck ist, bei dem wir stehen bleiben und uns beruhigen, indem das Bewusstsein des Sittlichen uns beglückt, die Abwesenheit desselben uns schmerzt. Wir sehen dabei nur ab von andern Zwecken und Annehmlichkeiten, die wir mittels des Sittlichen etwa zu erreichen gedenken, aber keineswegs von aller Beziehung auf Lust und Unlust überhaupt[50]). Aber besteht denn kein Gegensatz zwischen dem Sittlichen und den Lustgefühlen? In gewissen Fällen unzweifelhaft; man darf ihn nur nicht übertreiben. In jeder Zeit und von jedem Individuum in bestimmten Perioden seiner Entwicklung werden gewisse Bestandtheile dessen, was als sittlich gilt, nicht um ihrer selbst willen, d. h. wegen der unmittelbar damit verknüpften Lust, gesucht, sondern als Mittel zu dem Zwecke, andere Unlust zu vermeiden, andere Lust zu erringen. Allmählich aber wird, kraft einer im menschlichen Leben unendlich häufigen Umsetzung, das was früher nur als Mittel werthvoll gewesen war, jetzt selbst Zweck, d. h. Gegenstand von Lust- und Unlustgefühlen[51]).

Ganz in derselben Weise, wie es Fichte, Hegel und Feuerbach gethan hatten, und jede tiefergreifende ethische Theorie es muss, macht darum auch Mill auf die theilweise Gegensätzlichkeit zwischen Neigungen und Trieben einerseits, dem Willen, d. h. dem durch entwickelte Reproduction und intellectuelle Thätigkeit geklärten und gereinigten Streben, anderseits aufmerksam. Wenn aber idealistische Theorien in dieser Entwicklung des Willens mehr das active Moment der Vernunftthätigkeit in den Vordergrund stellen, so betont Mill vielmehr

die Macht der Gewohnheit, welche den ursprünglich ganz von den Neigungen und Trieben abhängigen Willen diesen schliesslich mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüberstellt, so dass er, kraft einer festgewordenen Association, Dinge erstrebt, die ursprünglich keine unmittelbare Neigung in ihm erweckten, und gewisse Zwecke nicht darum gewollt werden, weil sie begehrt würden, sondern darum begehrenswerth scheinen, weil wir sie wollen. Ein Vorgang, der in der sittlichen Entwicklung auch der selbständigsten Naturen nicht fehlen kann, bei der grossen Mehrzahl der Menschen aber geradezu die Regel bildet. Der Anfang sittlicher Bildung ist nicht anders möglich, als dass man Rechtthun mit Lust, Unrechtthun mit Schmerz associirt, und den Zögling unmittelbar mit beiden Lust- und Schmerzgefühle erfahren lässt. Nur so erlangt der Wille allmählich die Fertigkeit, Dinge zu wollen und mit ihnen Lust zu verknüpfen, die ihm ursprünglich ganz fern lagen und die für ihn nicht unmittelbar, sondern nur kraft allgemeiner Schätzung, als Voraussetzungen der universellen Glückseligkeit, Werth haben [52]).

Das Sittliche wird daher nur begreiflich als ein Entwicklungsproduct: das ist die Einsicht, welche aus diesen Erwägungen resultirt, und mit welcher Mill einerseits eine fühlbare Lücke in der älteren Hume'schen Auffassung auf das Glücklichste ergänzt, anderseits dem späteren Evolutionismus mit Hülfe seiner Associationspsychologie mächtig vorgearbeitet hat [53]). Schon Mill hat in dieser Entwicklung die beiden Richtungen erkannt, welche man später als die autogenetische und die psychogenetische unterschieden hat: es entwickelt sich im Lauf der Generationen und durch gehäufte Erfahrungen der Menschheit jenes Kriterium der sittlichen Beurtheilung in seinen einzelnen Forderungen und es entwickelt sich die Anpassung der Individuen an die damit gegebenen Normen. Die Entstehung jenes Kriteriums hat sowenig Unbegreifliches, dass man sich vielmehr nur wundern muss, wie ein so klar zu Tage liegender Vorgang in soviel Dunkel eingehüllt werden konnte. Jeder Mensch weiss im Ganzen recht wohl, wie er den Andern haben möchte, was ihm an diesem gefällt und von diesem wehethut, und es müsste wahrlich sonderbar zugehen, wenn daraus nicht für

jede Zeit und jedes Volk ein Inbegriff dessen, was Jeder von den Andern begehrt, ein Maasstab der Beurtheilung nach dem „allgemeinen Wohl“, entstände.

Aber freilich, diese Beurtheilung des Individuums von Seiten Anderer nach ihren Maasstäben und Erwartungen ist, wie dies in völlig analoger Weise auch Feuerbach gezeigt hat, keineswegs von Hause aus mit der eigenen Beurtheilung, das was jene von uns wollen, keineswegs selbstverständlich mit dem, was wir selber wollen, identisch. Eben darum ist es ein völliges Missverstehen des Utilitarismus, wenn man ihm vorwirft, er wolle mit seinem Princip alles aus der Welt schaffen, was Entsagen oder Aufopferung heisst. Alles, was der Utilitarismus behauptet, ist dies, dass auch Acte der Selbstverleugnung einen eudämonologischen Hintergrund haben müssen, wenn sie als sittlich gelten wollen; dass sie irgend wie als Mittel zur Förderung dieses Endzweckes sich zu legitimiren haben[54]). Die utilitarische Ethik weiss aus der Sittengeschichte der Menschheit, welch' harten und unablässigen Kampf es jeder Zeit und jedem Volke kostet, das was es für werthvoll hält, den natürlichen Instincten der Einzelnen abzunöthigen und aufzuzwingen. Fast alle schätzenswerthen Eigenschaften der Menschheit sind nicht Ergebniss der natürlichen Instincte, sondern eines Siegs der Reflexion und bewussten Wollens über die Instincte. Muth, Wahrheit, Reinheit, Selbstbeherrschung, werden überall durch die mühsamsten Veranstaltungen der Gesammtheit dem Naturmenschen angezüchtet und selbst die ausgedehntere Wirksamkeit der Sympathie, auf deren natürlichem Vorhandensein ja in gewissem Sinne die Möglichkeit aller Erziehung des Menschen zu Güte und Edelsinn, und die Hoffnung auf dereinstigen völligen Sieg derselben beruht, ist durchaus Product der Bildung und Zucht.

Es liegt der Einwand nahe, dass es, wenn alle Sittlichkeit nur Erzeugniss der Cultur sein solle, ja doch ursprünglich Menschen gegeben haben müsse, besser als die übrigen, willenskräftiger, einsichtiger, von denen eine bessere Gewohnheit, eine neue Werthgebung, ausging, und dass also der eigentliche Anfang aller Sittlichkeit dem Menschen doch eingeboren sei. Die Thatsache selbst ist unwidersprechlich; sie beweist nur nicht,

was sie beweisen soll. Gewiss ist, wie es schon Feuerbach ausgesprochen hat, dass niemals von irgend einem Menschen etwas als Pflicht verlangt worden ist, was nicht vorher bei anderen als Ergebniss natürlicher Entwicklung da war, und wegen seiner Erstaunlichkeit und seiner Bedeutsamkeit für die menschlichen Zwecke bewundert wurde. Nur dadurch erlangt es jene gesetzgeberische Macht, welche hervorragende Menschen so oft befähigt hat, jede beliebige Gewohnheit herrschend zu machen. Aber gerade dieser Fall zeigt klar, dass nicht das Sittliche dem Menschen angeboren sein kann, sondern nur gewisse Kräfte und Fähigkeiten, aus denen ebensowohl das Sittliche wie das Unsittliche werden kann; und dass erst die Reflexion es ist, welche den Gegensatz schafft, indem sie anfängt, dies Spiel des Lebens zu beleuchten. Denn neben solchen wohlthätigen Keimen wuchert aus der nemlichen Menschennatur ein üppiges Unkraut, das jenen den Boden streitig macht, und welches, in tausend Fällen auf einen, die ersteren gänzlich ersticken und zerstören würde, hätte die Menschheit nicht ein so starkes Interesse daran, diese guten Keime zu pflegen, so dass dies wirklich allenthalben geschieht, insoweit die gewonnene verständige Einsicht es gestattet. Durch solche Pflege, früh begonnen, und nicht durch gegentheilige Einflüsse zerstört, ist es gekommen, dass bei einigen in besonders günstigen Umständen befindlichen Theilen der Menschheit die erhabensten Gefühle, deren unser Geschlecht fähig ist, zu einer zweiten Natur geworden sind, stärker als die ursprüngliche, und diese nicht sowohl unterdrückt als in sich aufgenommen haben[55]).

Und hier möchte es vielleicht am Platze sein, auf die merkwürdige Uebereinstimmung hinzuweisen, welche sich an diesem entscheidenden Punkte zwischen Mill und demjenigen Denker findet, welchen man so oft als den Vertreter der verstiegensten Speculation in ganz andere Sphären zu rücken pflegt: I. G. Fichte. Streift man das Mystische in der Ausdrucksweise dieses Denkers ab, so bleibt ein identischer Thatbestand sittlicher Erfahrung, welcher beschrieben und systematisirt wird. Das Sittliche ist Product der Intelligenz, welche die Grenzlinie zieht zwischen Recht und Unrecht, und als das reflectirende, das ist active, Princip sich über das reflectirte,

d. h. passive, stellt; und es ist originale Begabung schöpferischer Individuen, welche dem Nachdenken über menschlichen Werth und menschliche Würde gewissermaassen die Wege weisen.

Es bleibt ein letzter Einwand, welcher namentlich von Kant mit Nachdruck geltend gemacht und nach ihm unzählige Male wiederholt worden ist[56]: das allgemeine Wohl soll aus dem Grunde niemals eine Regel zur Bestimmung des Sittlichen abgeben können, weil es unmöglich sei, alle Folgen einer Handlung zu übersehen und sie demgemäss nach ihrem moralischen Werth abzuschätzen. Diese Behauptung geht so weit, dass sie sich selbst aufhebt. Denn wäre es überhaupt unmöglich, sich nach den wahrscheinlichen und erfahrungsmässigen Folgen von Handlungen ein Urtheil über ihren Werth zu bilden, so würde es ja nicht einmal das geben, was Jedermann Lebensklugheit nennt. Dass wir nicht im Stande sind, bei einer einzelnen Handlung mit Sicherheit abzuwägen, in welchem Grade sie die Summe menschlichen Glückes vermehren oder vermindern werde, ist gewiss richtig; aber die sittlichen Normen beziehen sich auch nicht auf den einzelnen Fall, sondern auf Klassen von Handlungen, auf Gesinnungsarten. Und der Werth, den gewisse Denk- oder Handlungsweisen, wenn sie allgemein gedacht werden, für das Wohl der Gesammtheit haben, sollte nicht festzustellen sein? Fordert denn die Ethik, welche den allgemein gültigen Werth von Gesinnungen und Eigenschaften zum Kriterium sittlicher Unterscheidungen macht, dass jeder Einzelne für jeden Augenblick des Handelns sich diesen Maasstab erst schaffen solle? Dies heisst die Dinge auf den Kopf stellen: diesen Maasstab, d. h. das Werthurtheil über gewisse Arten von Charakteren und Handlungen, findet Jeder fertig vor durch die sittliche Entwicklung der Menschheit selbst. Es wäre seltsam und aller Erfahrung widersprechend, wollte man behaupten, dass die Menschheit auf diesem langen Wege noch zu keinen bestimmten Urtheilen über den Zusammenhang von bestimmten Handlungsweisen mit der allgemeinen Wohlfahrt gelangt sei, so gewiss es auch ist, dass die Masse der Menschheit wie ihre geistigen Führer über diesen Zusammenhang noch viel zu lernen haben und die heute geltenden Maasstäbe keineswegs unanfechtbar sind. Das eigent-

liche Kriterium für den sittlichen Werth ist das Wohl der Gesammtheit; aber folgt denn daraus, dass man ein höchstes Princip der Beurtheilung zur Entscheidung von Controversen und zur Fortbildung der Theorie sucht, dass es nicht auch secundäre und vermittelnde Grundsätze geben könne? Beruht unsere heutige Schiffahrt etwa nicht durchaus auf astronomischen Voraussetzungen, weil die Capitäne ihre nautischen Tabellen nicht jeden Tag selber ausrechnen, sondern mit dem fertigen Almanach zur See gehen? Geradeso tritt jeder Mensch, der überhaupt irgend eine Erziehung erhalten hat, mit einem fertigen Schatz moralischer Begriffe ins Leben ein, ohne nun, wenn er etwa Lust bekommen sollte, Jemand umzubringen, erst Berechnungen anstellen zu müssen, was dabei etwa für das Gesammtglück der Menschheit herauskommen möchte[57]).

§. 7. Ausgleich zwischen Eudämonismus und Rationalismus.

Und hier stehen wir an dem Punkte, wo sich ebenso der eigentliche Unterschied zwischen dem Rigorismus eines Kant und dem Utilitarismus Mill's erkennen lässt, als auch der Punkt, wo sie sich berühren und ergänzen. Die Vermittlung ergibt sich aus jener hochwichtigen Bemerkung Fichte's, für die Sittlichkeit des gewöhnlichen Menschen genüge es, mit gewissenhaftem Ernst die gemeinsamen Ueberzeugungen, welche in sittlichen Regeln niedergelegt sind, auf den gegebenen Fall anzuwenden. Auf dies subjectiv-formale Moment, die selbstlose Unterordnung des Willens unter die sittliche Norm, ein Handeln „sub ratione boni“ hatte Kant ausschliessliches Gewicht gelegt; und diese Erhebung des Pflichtbegriffes, des bewussten Wollens, zum Princip der Ethik hat die obige Darstellung auch mit Nachdruck als bleibendes Verdienst Kant's hervorgehoben. Aber in der Beantwortung der Frage, was denn nun der Inhalt dieser Norm, d. h. das objective Moment im Sittlichen, sei und wie diese Norm entstehe, hatte Kant nur eine seltsam widerspruchsvolle, ja zum Theil mystisch klingende, Auskunft gehabt. Hier kommt der Eudämonismus der festgefah-

renen Ethik des kategorischen Imperativs zu Hülfe und zeigt was jene schon Mühe gehabt hatte zu verbergen, dass das objective Kriterium des Sittlichen nicht die Allgemeinheit logischer, sondern eudämonologischer, praktischer Geltung sei und dass dies Kriterium, während es als solches freilich in dem socialen Menschendasein seine innerste untilgbare Wurzel hat, das Sittliche zugleich als ein in und mit der Menschheit Werdendes begreifen lehrt.

Unzählige Wirrnisse, mit denen die bisherige Wissenschaft vom Sittlichen zu kämpfen gehabt hat, dürften sich lösen, wenn erst einmal die Einsicht allgemein würde, wie selbstverständlich diese Synthese der Ethik des reinen Pflichtgedankens und der Ethik des Eudämonismus und Utilitarismus, und wie unerlässlich nothwendig die Unterscheidung des subjectiv-formalen Moments im Sittlichen, oder des Princips, und des objectiv-formalen, oder des Kriteriums, sei. Verstummen würden die Vorwürfe, welche mit bald grösserem, bald minderem Rechte gegen den Eudämonismus geschleudert zu werden pflegen, als bedrohe sein Princip durch eine halb weichliche, halb berechnende Glücksjägerei die Reinheit und Hoheit der sittlichen Gesinnung. Denn dass in subjectivem Sinne, d. h. als Eigenschaft einer Person, nur da von Sittlichem gesprochen werden könne, wo die kleinen Motive der Selbstsucht schweigen, Gesinnung und Handeln in bewusstem Wollen eines objectiv oder allgemein Guten eins sind: dies ist eine Einsicht, welche durch die idealistische deutsche Ethik wie durch den französischen Spiritualismus mit solcher Sicherheit und Klarheit begründet worden ist, dass keine eudämonistische Theorie, die auf philosophische Bedeutung und systematische Vollständigkeit Anspruch macht und nicht im Anthropologischen und Culturhistorischen stecken bleiben will, sich ihrer wird entschlagen dürfen. Gelöst würde auf der andern Seite der peinliche Conflict, in welchen sich die Ethik des Pflichtgedankens durch ihre unglückselige Allianz mit dem Apriorismus und dem Intuitionismus zu Allem setzt, was wir heute wissenschaftliche Methode nennen und von einer Erklärung der Thatsachen selbstverständlich erwarten. So complicirte psychologische Phänomene, wie die sittlichen Normen, dem Bereich der Analyse entziehen und als

letzte Thatsachen hinstellen zu wollen; oder, was noch schlimmer ist, die wissenschaftliche Prüfung ihrer Elemente durch den Hinweis auf einen transcendenten Ursprung abschneiden; den unendlichen Variationen sittlicher Urtheile und Grundsätze, welche die Sittengeschichte der Menschheit aufweist, eine angebliche Allgemeinheit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Sittlichen gegenüberstellen und sich vor den ernsten und höchst verwickelten Problemen, für welche das schwankende Gewissen der Gegenwart Rath und fortbildende Belehrung von der Wissenschaft verlangt, auf allgemeine Regeln a priori berufen, die auch dem Geringsten eingeboren sein sollen: das sind Tendenzen, die nicht nur in der geschichtlichen Entwicklung der Ethik, sondern auch noch in der heutigen Vertretung dieser Wissenschaft eine allzu grosse Rolle spielen, die aber nichts anderes bewirken können, als dass alle diejenigen, die eine Ahnung von wahrer Wissenschaft haben, solch' unfruchtbarem Pedantismus den Rücken kehren. An Stelle dieses Conflictes zwischen angeblichen Forderungen des ethischen Bewusstseins und unzweifelhaften Forderungen wissenschaftlicher Methode eröffnet sich dagegen sofort der Ausblick auf eine Reihe der fruchtbarsten Aufgaben, sobald man sich den Gesichtspunkt des Eudämonismus aneignet, dass das Sittliche als Entwicklungsproduct aus der Wechselwirkung zwischen der psychischen Organisation des Individuums und der Gesellschaft aufgefasst werden müsse. In gewissem Sinne ist das Sittliche (nach seinem objectiven Gehalte) auch hier immer das nemliche: die Summe der Forderungen, welche eine sociale Gemeinschaft im Interesse der eigenen Wohlfahrt und Vervollkommnung an Charakter und Willen ihrer Angehörigen stellt, die Anpassung des Individuums an diese Forderungen, und, aus beiden erwachsend, das selbstthätige Weiterbilden und Idealisiren dieser Forderungen durch begabte Individuen im Dienste der Gemeinschaft. Aber dies ist keine starre, unbiegsame Formel, sondern ein Gesetz, welches den Wechsel selbst nicht nur begreiflich macht, sondern sogar fordert. Was Wohlfahrt und Vervollkommnung einer socialen Gemeinschaft auf verschiedenen Stufen erheischen, kann sehr verschieden sein; ein Blick in die Sittengeschichte liefert dafür den experimentellen Beweis, und für die wissenschaftliche Be-

handlung der Sittengeschichte wird es eine unendlich dankbare Aufgabe sein, sowohl in den grossen bleibenden Typen des sittlichen Lebens der Menschheit als in den Spielarten die Wirkungen jenes Gesetzes aufzuzeigen. Dieses aber bietet nicht nur ein Princip der Erkenntniss für das Geschehene und Vergangene, sondern auch der Gestaltung für das Zukünftige. Denn unaufhörlich erzeugt sich im Fortgange der Menschheit das Bedürfniss nach neuen Normen oder Umgestaltung der bisherigen, welche veränderten Bedürfnissen nicht mehr genügen. Da und dort hilft sich mit instinctiven Gestaltungen die Sitte; stösst sich aber die Reflexion an ihr, oder steht Wille gegen Wille, Fortschritt gegen Gewohnheit, Partei gegen Partei, so gibt es kein anderes Kriterium des Beweisens und Prüfens, als Wohlfahrt und Vervollkommnung der Menschheit. Vor diesem Richter muss jeder Werth bestehen: er stellt alle Hülfsmittel der Erfahrung und Beobachtung in den Dienst der Ideale unseres Geschlechtes.

XVI. Capitel.

Das ethisch-religiöse Problem in England.

1. Abschnitt.

Theologie und Kirchentum.

§. 1. Abbruch der Aufklärungstendenzen.

Das Verhältniss der englischen Philosophie zur religiösen Frage war im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zu dem scharf ausgesprochenen Gegensatze zweier Richtungen gelangt, als deren typische Vertreter man Hume und Paley wird bezeichnen müssen [1]).

Hume ist das Endglied der religiösen Aufklärung in England, jener Bewegung, die einst mit Bacon und Herbert v. Cherbury begonnen und trotz heftiger und unaufhörlicher Anfeindung mit der Entwicklung der englisch-schottischen Philosophie Schritt gehalten hatte. Paley's theologische Utilitätsmoral ist das letzte Wort der kirchlich Conservativen, die, nachdem sie auf mancherlei Weise mit dem skeptischen Gegner sich abzufinden versucht haben, sich schliesslich auf den reinen Positivitätsstandpunkt, als den allein praktischen, zurückziehen. Die Unerlässlichkeit einer Ergänzung des philosophischen Gedankens durch religiösen Glauben ist hier Fundamentalsatz geworden; aber selbst die so stark theologisch gefärbte Schrift Paley's trägt die unverkennbaren Züge des 18. Jahrhunderts, namentlich in seinem

kirchenpolitischen Theile, welcher die Forderungen der weitgehendsten Toleranz aufstellt und den älteren englischen Latitudinarismus auf seinem Höhepunkte zeigt.

Das Maass, in welchem die durch Paley und Hume repräsentirten Gegensätze zu socialer Geltung kommen konnten, war ein sehr verschiedenes. Paley und seine Geistesverwandten beherrschten Jahrzehnte lang die englischen Universitäten; Hume's Ansichten, schon bei seinen Lebzeiten ein Gegenstand heftiger Angriffe von Seiten der Kirchenmänner [2]), verschwinden beinahe auf ein Jahrhundert von der Oberfläche des englischen Lebens und aus der englischen Litteratur. 1757 hatte Hume seine „Naturgeschichte der Religion" mit ihren tief einschneidenden Bemerkungen über den ethischen Werth der Religion veröffentlicht; erst aus seinem Nachlasse, also jedenfalls nicht vor 1776, treten die Gespräche über die natürliche Religion hervor, welche man wohl als die Quintessenz aller Controversen des Aufklärungszeitalters über Gottesbegriff und Theodicee betrachten darf; noch heute eine unerschöpfliche Rüstkammer von Argumenten aller Art. 1874, also fast genau hundert Jahre nach Hume's Tod, erscheinen, wiederum in der Form eines litterarischen Nachlasses (eine gewiss nicht bloss zufällige Uebereinstimmung) „Drei Abhandlungen über Religion" von John Stuart Mill. Sie stehen den erwähnten Arbeiten Hume's am nächsten von allen Schriften, welche während dieses Jahrhunderts in England gedruckt worden sind, und können als die unmittelbare Fortsetzung des Hume'schen Werkes im 19. Jahrhundert betrachtet werden.

Vergebens aber würde man sich in dem dazwischen liegenden Zeitraum nach einem lebendigen Fortwirken Hume's in England umsehen, wie es innerhalb der französischen Aufklärungslitteratur zu bemerken ist [3]). Nur Gibbons grosses vielgelesenes Geschichtswerk macht eine Ausnahme. Aber dieses Werk ist noch durchaus im echten Geiste des 18. Jahrhunderts geschrieben, und manche Capitel desselben können wie Illustrationen zu Hume's Naturgeschichte der Religion aus einem concreten geschichtlichen Stoffe heraus betrachtet werden. Die leidenschaftliche und erbitterte Opposition, welche sich alsbald gegen dies Buch trotz seiner vorsichtigen Zurückhaltung er-

hob, und in einer ganzen Bibliothek von Controversschriften Ausdruck fand, ist der beste Beweis, wie wenig dem England der achtziger Jahre die Stimmung des Aufklärungszeitalters noch natürlich war; und wie genau der alte Hume das englische Publicum kannte, als er seine sympathische Begrüssung von Gibbon's Werk mit einer Warnung vor dem kommenden Sturme begleitete[4]).

Bentham hat den Kern der Frage kaum gestreift. Seine vorwiegend praktische und juristische Betrachtungsweise der Dinge stiess natürlich auf die Thatsache, dass die religiösen Ueberzeugungen der Menschen unter den Motiven ihres Handelns eine Rolle spielen und verzeichnet demgemäss die religiöse Sanction unter den übrigen[5]). Die thatsächliche Grundlage dieser Sanction indessen und ihre socialethischen Wirkungen scheint er nicht speciell untersucht zu haben, obwohl Mill sich gelegentlich auf einzelne skeptische Aeusserungen von ihm bezieht[6]), welche zeigen, wie gering Bentham von der praktischen Wirksamkeit der religiösen Sanction da, wo sie nicht durch die der öffentlichen Meinung unterstützt wird, gedacht hat. Dagegen erwähnt Mill mehrfach eines Buches[7]): „Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind,“ eine Untersuchung nicht der Wahrheit, sondern der Nützlichkeit eines religiösen Glaubens, welche er überreich an treffenden und tiefen Bemerkungen nennt und als dasjenige Werk bezeichnet, welches neben dem Traité de Législation den bedeutendsten Eindruck auf ihn gemacht habe. Wie gross der Antheil Benthan's an dieser Veröffentlichung ist, welche unter dem Namen Philipp Beauchamp erschien, geht aus Mill's Aeusserungen nicht mit Sicherheit hervor[8]); aber wie dem auch sein mag, die Schrift muss als eines der wenigen vorhandenen Mittelglieder zwischen Hume's Standpunkt und Mill's Anschauungen um so entschiedener hervorgehoben werden, als Mill sie neben Auguste Comte als eine seiner Hauptquellen für seine Abhandlungen über Religion erwähnt, und nur die zu weitgehende, d. h. zu ausschliesslich im Sinne des 18. Jahrhunderts gedachte, Beweisführung derselben gemässigt haben will.

Indessen das sind im Ganzen verschwindende Einzelheiten. Behält man dieses im Auge, so muss man sagen, dass es zu

den merkwürdigsten Thatsachen der neueren Geistesgeschichte Englands gehört, wie gewisse Grundsätze der Kritik in Anwendung auf die Religion, welche ein selbstverständliches und unvermeidliches Ergebniss entwickelter philosophischer Reflexion, geschichtlicher Bildung und zunehmender Einsicht in den gesetzmässigen Zusammenhang der Dinge zu sein scheinen, durch das einmüthige Zusammenstehen aller conservativen Interessen und den dadurch geschaffenen Druck der öffentlichen Meinung zwar nicht aus der Welt geschafft, aber mehrere Generationen hindurch verhindert worden sind zum öffentlichen Ausdruck zu gelangen und litterarisch zu wirken. Diese Erscheinung hat gewiss auch ihre rein litterarischen Gründe. Sie hängt zusammen mit dem Nachlassen des speculativen Geistes in England überhaupt, auf welches schon früher hingewiesen worden ist. Ganz abgesehen von der Neuheit der ausgesprochenen Ideen, zeigt schon die blosse Zahl der auf philosophischem Gebiete thätigen Schriftsteller einen auffallenden Rückgang. Es ist als ob die überaus rege Productivität des 17. und 18. Jahrhunderts das Interesse und die Schaffenskraft der Nation auf diesem Gebiete erschöpft hätte; schon frühere Bemerkungen haben auf die überaus geringe Zahl selbständiger Denker hinweisen müssen, welche das Jahrhundert zwischen Hume und Mill hervorgebracht hat. Aber es wäre zu untersuchen, ob diese Erscheinung nicht selbst in allgemeineren socialen Verhältnissen ihre Begründung hat; jedenfalls ist soviel gewiss, dass sie allein jenen geistigen Stillstand, welchen wir nach allgemein gültigen Gesetzen alles Lebens ohne weiteres Rückschritt nennen dürfen, nicht zur Genüge erklärt. Auch wenn wir von einer Weiterentwicklung des ethisch-religiösen Problems im höchsten wissenschaftlichen Sinne ganz absehen, bleibt es eine erstaunliche Thatsache, dass nicht einmal der Standpunkt der deistischen Aufklärung festgehalten und im öffentlichen Leben Englands vertreten worden ist. Es gelang nicht einmal, jene veralteten Gesetze der Elisabethinischen Zeit aus dem englischen Criminalcodex zu beseitigen, welche den Nichtbesuch des Gottesdienstes und jede Bezweifelung des übernatürlichen Charakters des Christentums zum Verbrechen stempelten. Erst 1844 und 1846 wurden dieselben aufgehoben [9]).

§. 2. Religion und Kirche als Werkzeuge im Klassenkampfe.

Es wäre durchaus verfehlt, wollte man diese geistige Haltung Englands auf die Engherzigkeit, Beschränktheit und Bigotterie des Hauses Hannover zurückführen, obwohl diese Dynastie sicherlich ein reiches Maass von Schuld an der unglaublichen Corruption der englischen Verhältnisse vor Beginn der grossen Reform-Aera trifft. Keine Regierung, und wäre sie die mächtigste, ist im Stande, geistige Strömungen dauernd zurückzudämmen, wenn sie bei diesem Unternehmen nicht die Majorität der Nation, oder wenigstens den wichtigsten und einflussreichsten Theil derselben, auf ihrer Seite hat. Alle Machtmittel des königlichen Absolutismus in Frankreich sind nicht im Stande gewesen, den Sieg der Aufklärungsideen zu verhindern, weil diese das geistige Evangelium aller derer geworden waren, welche im socialen Leben der Nation etwas bedeuteten. Dahin hat es die englische Aufklärung niemals gebracht. Es ist eine Thatsache, welche gar nicht genug betont werden kann, dass schon vor dem Ausbruch der Revolution in Frankreich die Regierung Georg III. die Hauptstütze für alle reactionären Maassregeln im Unterhause fand, bis auch das Oberhaus durch geeigneten Pairsschub gefügig gemacht wurde [10]).

Der Unterschied zwischen England und Frankreich lässt sich in einem einzigen Satze aussprechen: Die Revolution, welche in Frankreich durch den dritten Stand gemacht wurde, wurde und wird in England durch denselben verhindert. In Frankreich hatten Bürgertum und Proletariat, städtisches wie agricoles, dessen Knochen und Fäuste man zur Revolution nicht entbehren konnte, einen gemeinsamen Gegner: die alte, absolutistische Monarchie und die von ihr priveligirten Klassen. In England, welches, wie man nie vergessen darf, in seiner politischen und wirthschaftlichen Entwicklung um ein volles Jahrhundert voraus war, beginnt sich um jene Zeit bereits über die alten Standesunterschiede hinweg jener viel einfachere, aber umsoviel schrecklichere Gegensatz als natürliche Folge des

neuen Wirthschafts- und Productionssystems auszubilden, der heute, bis zum äussersten Grade verschärft, die Nation in zwei feindliche Heerlager theilt: der Gegensatz von Arm und Reich, Capitalist und Proletarier. Den besitzenden Klassen Englands erschien die französische Revolution wie ein blutiges Warnungszeichen am Himmel[11]): wie gross der Antheil ist, welchen der Gedanke die Hydra im Innern niederzuhalten neben dem der Befestigung von Englands Weltstellung an den unablässigen Kämpfen gegen Frankreich gehabt hat, braucht nur angedeutet zu werden. In dem Maasse aber, als unter der Herrschaft der Manchesterdoctrin jener Gegensatz sich immer mehr ausbildet, und die Geneigtheit zu einer radicalen Abhilfe sich verringert, lernte man den Werth des von der Aufklärung so unvorsichtig in Frage gestellten Beschwichtigungsmittels für die Massen mehr und mehr schätzen. Die Ausgaben für kirchliche Zwecke, mochten sie auch noch so hoch sein, die Aufrechthaltung der äusseren Formen, die Anbequemung an den herrschenden Gebrauch, mochte sie auch noch so lästig sein, werden in den Augen der regierenden, d. h. capitalbesitzenden Klasse einfach zu einer verhältnissmässig immer noch leicht zu erschwingenden Versicherungsprämie für die Aufrechthaltung des Bestehenden, für die Beschaffung von Opiaten gegen die ungestümen Begehrungen der Enterbten. „Respectability" und „Conformity", diese beiden echt englischen Zwillingsschwestern, reichen sich die Hände mit dem Entschlusse, gewisse Dinge ein für allemal als unantastbar gelten zu lassen. „Hands off": das ist der Ruf, der sich wie einstimmig aus den Reihen der englischen Gesellschaft erhebt, sobald ein Frevler es wagt, diesen geheiligten Boden der religiösen Convention, in tausend Fällen ist es besser, dafür zu sagen „der religiösen Lüge" anzutasten. Aber auch dies ist nicht die ganze Wahrheit. Schon früher wurde auf die religiöse Volksbewegung des Wesleyanismus hingewiesen und dies „Evangelical Movement", welches seine eigentliche Stützen in den Massen findet, geht jener Tendenz, die Religion um ihrer socialen Brauchbarkeit willen thunlichst zu conserviren, förderlichst zur Seite. Unmöglich hätte der Bann des Kirchentums in England ein so lastender werden können, hätten jene beiden Richtungen sich nicht gegen-

seitig verstärkt, hätte der Wesleyanismus mit seinem Wunderglauben, seinem gänzlichen Mangel an Kritik, seiner absurden Inspirationstheorie und seinen salbungsvollen Phrasen nicht eine so empfindliche und dem Geiste der Aufklärung völlig entgegengesetzte Herabdrückung des intellectuellen Niveaus in weiten Kreisen des englischen Protestantismus bewirkt. Und obwohl der Methodismus zum Beginne dieses Jahrhunderts den Höhepunkt seiner Entwicklung und seines geistigen Einflusses längst überschritten hatte, blieben seine Nachwirkungen doch lange fühlbar in der geistigen Oede, welche er hinter sich zurückliess [12]).

Man kann daher nur in sehr uneigentlichem Sinne von einem ethisch-religiösen Problem in England sprechen. Genau genommen gibt es ein solches nicht, weil die Frage selbst für nicht discutirbar gilt und thatsächlich Niemand da ist, der sie angefasst hätte. Die Rolle, zu welcher sich die englische Wissenschaft hat verurtheilen lassen, ist eine überaus klägliche. Selbst für die Naturwissenschaft bildeten die 39 Artikel der englischen Kirche ein unantastbares Heiligtum. Man kann dies auf einem gewissen Standpunkte überaus lobenswerth finden, dass die Vertreter der Naturwissenschaft es verschmähten, über Fragen der allgemeinen Weltansicht sich auszulassen, wobei der Boden der exacten Einzelforschung verlassen und ein Gebiet betreten werden musste, auf welchem auch der gewiegteste Forscher nur Laie war. Aber eben dass die englische Naturwissenschaft es über's Herz brachte zu schweigen, obwohl es über ein halbes Jahrhundert lang an jeder Philosophie fehlte, welche ihres Berufes werth gewesen wäre und die Vermittlung übernommen hätte: das ist jedenfalls eine ungemein bezeichnende völkerpsychologische Thatsache, man mag über den Werth oder die Richtigkeit dieses Verhaltens denken wie man will. Es ist die mittelalterliche Lehre von der zweifachen Wahrheit wiederaufgefrischt und mit einer Consequenz und in einem Maasse zu Ehren gebracht, von denen sich diese einst so viel verfolgte Doctrin nichts hat träumen lassen [13]).

§. 3. Die liberale Theologie Englands.

Aus diesen Gründen sind alle geistigen Bewegungen Englands, welche zum religiösen Problem in Beziehung stehen, Bewegungen innerhalb der Theologie, und können darum an dieser Stelle kein Interesse beanspruchen. Wirkliches Leben kann in diese Frage nur von solchen Persönlichkeiten gebracht werden, welche einen philosophischen Standpunkt über dem religiösen gewonnen haben, von dem aus die Religion objectiv beurtheilt zu werden vermag. Wer noch religiöse Bedürfnisse hat, kann über die Religion nicht philosophiren, wenn er auch sonst ein philosophischer Kopf ist; sowenig wie sich ein Kranker selbst behandeln und diagnosticiren kann, wenn er gleich selber Mediciner ist. Ueber Religion hat nur derjenige ein Recht mitzusprechen, welcher zwar selbst durch religiöse Zustände hindurchgegangen ist, aber aufgehört hat religiös zu sein. Und da nun das Letztere im Lauf der Zeiten immer häufiger, das Erstere immer seltener werden dürfte, so wird der Tag kommen, wo es bei den Culturvölkern ebenso schwierig sein, und nur in seltenen Fällen gelingen wird, sich in die Gefühlszustände und Vorstellungen der christlichen Religion zu versetzen, als es heute Anstrengung und eine glückliche Vereinigung vieler seltener Umstände bedarf, wollen wir uns mit nur einiger Lebendigkeit in die für uns durchaus unverständlich gewordene Gemüthsverfassung versetzen, aus welcher die alten mythologischen Religionen hervorgingen.

In dem England des 19. Jahrhunderts hatte es damit gute Wege. Die deutsche Philosophie hat sich wenigstens redlich Mühe gegeben, einen Standtpunkt zu gewinnen, von dem aus ein Einblick in das Innere der Religion gethan und diese selbst „begriffen“ werden könne. Vielfach freilich fast ebensoviele Mühe, nach Beendigung dieses Geschäftes der Religion schwesterlich um den Hals zu fallen und sie zu versichern, dass man jetzt, nach vorgenommener Prüfung, an der Familienverwandtschaft nicht zweifle. Die Religion, wollte sie in der neuen Gesellschaft hoffähig werden, hatte nur allerlei altmodischen, theilweise unsauberen, Anhang aufzugeben. Ja in Deutschland

geschah das Unglaubliche: zuletzt wollte sogar die Theologie in der Person von David Strauss sich über sich selbst klar werden, d. h. mit allen Mitteln historischer und philosophischer Wissenschaft auf ihrem eigenen Gebiete arbeiten und dabei noch immer Theologie bleiben — eine Selbsttäuschung, die jenem edlen Vorkämpfer der geistigen Freiheit Jahre seines Lebens verbittert hat, deren herber Tragik aber ein komischer Beigeschmack nicht fehlt. In England dagegen hätte man am Liebsten geleugnet, dass es ausser der Welt des Mess- und Wägbaren und ausser der Welt der 39 Artikel überhaupt noch Etwas gäbe; und wenn dies auch sicher nicht die Meinung der geistig bedeutendsten Männer war, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts sich auf das Grenzgebiet von Philosophie und Theologie wagten, so wird doch nicht nur die herrschende Strömung im Ganzen gewiss richtig dadurch bezeichnet, sondern auch ein Mangel selbst der Bedeutendsten, das Fehlen eines gewissen geistigen Sehvermögens.

Die englische Theologie des 19. Jahrhunderts aber, wie manigfache Bewegungen die Geschichte auch in ihr verzeichnen mag[14]), ist im Grunde genommen nur eine Wiederkehr der Erscheinungen des 17. Jahrhunderts. Wir finden den Gegensatz der beiden alten Universitäten in fast unveränderter Bedeutung: auf der einen Seite die katholisirenden Tendenzen Pusey's, Newmann's und der Oxforder Schule; auf der andern Seite die Broad-Church der Hare, Maurice, Kingsley, in welcher mit dem Namen auch die Tendenzen des älteren englischen Latitudinarismus wieder aufleben. Die Männer dieser Schule haben sämmtlich ihre Bildung in Cambridge empfangen und was ihrer Theologie ein wissenschaftliches Gepräge gibt, sind ganz wie im 17. Jahrhundert platonische Elemente. Einen Augenblick lang konnte es fraglich erscheinen, welche Richtung die neuerweckte Theologie der Hochkirche einschlagen werde: ob sie den Pfaden der speculativen deutschen Theologie folgen, ob sie mit dem Katholicismus vor Allem Abschluss im Dogma suchen werde. Hat doch Pusey in seiner halb vergessenen und längst unterdrückten Erstlingsschrift die deutsche Theologie in Schutz genommen[15]), Lessing einen besseren Christen genannt als seinen orthodoxen Widersacher Göze, ja sogar Kant, Schelling, Schleier-

macher als Ueberleitung zu höheren Formen des Glaubens im Gegensatz zu dem verknöcherten Rationalismus angepriesen. Aber diese Krisis dauerte nur kurze Zeit. Im Jahre 1828 war Pusey's „Inquiry“ erschienen, und bereits 1836 tritt er polemisch für jenen verkappten Romanismus auf, welcher zu den speculativen und freisinnigen Tendenzen der deutschen Theologie den schroffsten Gegensatz bildet. Newmann's energischer Wille und subtile Dialektik hatten gesiegt [16]).

Auf jene Cambridger Schule aber hat Coleridge anerkanntermaassen am meisten gewirkt, wie auch umgekehrt wieder die Thätigkeit Coleridge's durch sie der Hochkirche am unmittelbarsten zu Gute kam [17]). Er überragt sie durch Weite des Blickes und Reichtum an Ideen beträchtlich; aber auch bei ihm ist eigentlich von dem Augenblick an, wo er den Ideen des 18. Jahrhunderts entsagt und „gläubig“ wird, das Credo der anglicanishen Kirche der letzte Ausdruck einer Wahrheit, die zwar erläutert und bestätigt, jedoch nicht umgestossen werden kann. Zwar mochte er, anfangs wenigstens, der Beihülfe des Wissens nicht entbehren; aber dies hat für ihn nur insoferne Werth, als es die Mittel zur Begründung dieses Glaubens bietet und in dem unruhigen Umhertasten nach einer speculativen Stütze werden die einzelnen Systeme um so höher geschätzt, je breiteren Spielraum sie dem Mystischen gestatten [18]). Es kommt hier nicht einmal zu einer Theorie der Religion, noch zu dem Versuch ihre Vorstellungen in Begriffe zu läutern; die Religion bleibt was sie ist, ein Unbegriffenes, in keiner Speculation Lösliches; die Philosophie hat so zu sagen nur den geistigen Ort im Universum zu bestimmen, welcher ihr angewiesen werden soll. Auch hier einfach Fortleben des Mittelalters: zu der Lehre von der zweifachen Wahrheit die echt scholastische Unterscheidung der zwei Reiche, Natur und Gnade, excentrische Kreise, denen höchstens ein schmales Segment gemeinsam ist, einen Zusammenhang mehr andeutend als begründend.

So kam man auch von dieser Seite nicht dazu, dem energischen Vorgehen der Oxford-Männer und ihren fertigen dogmatischen Formeln ein Gegengewicht in Gestalt einer wahrhaft speculativen Theologie zu bieten. Dass eine mächtige Be-

reicherung des religiösen Innenlebens von Coleridge und seinem geistigen Anhang ausgegangen ist, und der zu einem blossen Geschäfts-Schematismus ausgedörrte Körper des englischen Kirchentums durch diese Männer mit neuen Lebenssäften und warmem Fühlen genährt worden ist, kann nicht geleugnet werden. Ein Blick in Kingsley's köstliche Tagebücher und Briefe genügt, um sich im Kreise dieses „praktischen Christentums“ wohlthuend berührt zu fühlen und das volle kräftige Leben einer Persönlicheit sympathisch nachzuempfinden, in welcher Weichheit des Gemüths und Festigkeit des Charakters sich auf eine wunderbare Weise die Wage halten. Freilich nicht ohne eine Gefühl des Bedauerns, dem Mill speciell in Bezug auf den von ihm persönlich überaus hochgehaltenen Maurice Ausdruck gibt: des Bedauerns, dass ein mächtiges Generalisationsvermögen und ein seltener Scharfsinn hier nicht dazu verwendet wurden, um an die Stelle eines werthlosen Haufens von recipirten Meinungen etwas Besseres zu setzen, sondern nur zu dem persönlichen Beweis halfen, dass die Kirche von England von Anfang an im Besitze aller höchsten Wahrheiten gewesen sei[19]).

Indessen bei diesen Männern ging nun einmal die Hauptkraft auf Erfüllung des Lebens mit neuem religiösen Gehalt[20]); bei Coleridge fehlt diese Ablenkung, aber zugleich auch jegliche gestaltende Kraft. Eine unendliche Fähigkeit des Aufnehmens; aber ausser dem Kirchenbekenntnisse keinen festen Punkt in dem ganzen Menschen, um welchen sich das Aufgenommene hätte krystallisiren können: kein Wunder, dass er sich immer ängstlicher und fester an jenes klammert[21]). Und in der That, nicht als Philosoph sondern als Kirchenmann hat er am bleibendsten auf die englische Litteratur gewirkt. Das Buch, welches den grössten Einfluss gewann, welches in 40 Jahren elf Auflagen erlebte, die „Aids of reflexion“, war ein Erbauungsbuch[22]). Und nun beachte man, wie alle diese Männer, wie Coleridge, Maurice, Kingsley, und viele Andere, gerade durch den Blick auf die Noth der Zeiten und das mächtig anschwellende Elend der Massen dazu geführt wurden, es mit dem Christentum als Heilmittel zu versuchen, um jedes Opfer, auch um das höchste und schwerste nach dem der Ehre, das Opfer des Verstandes. Ein

seltsames, ja trauriges Schauspiel! Inmitten des grossen Kampfes um Macht und Besitz, und der Arglist, mit welcher dieser Kampf vielfach geführt wird, erscheinen sie uns heute als betrogene Betrüger, beseelt von dem Traumbilde, als seien die furchtbaren Consequenzen verkehrter socialer Ordnungen durch Religion und die blosse Macht der Liebe zu beseitigen. Mit Aufgebot aller persönlichen Kraft arbeiten sie, ohne es zu wissen, gerade für die Klassen und Ordnungen, deren socialem Verwüsten sie Einhalt zu thun versuchen.

2. Abschnitt.

Der Radicalismus.

§. 1. Dichterische Proteste gegen die theologische Weltanschauung.

Was Philosophie und Theologie dieser Periode an Nachwirkungen des älteren englischen Rationalismus vermissen lassen, das hat sich in die Poesie geflüchtet und muss dort aufgesucht werden. Wie viel Byron und Shelley auch mit dem allgemeinen Geiste der Romantik gemein haben mögen, und wie sehr man sich auch hüten muss die Gestaltungen ihrer dichterischen Einbildungskraft allzu ernst aufzufassen oder sie in das Joch philosophischer Begriffe spannen zu wollen: soviel ist doch unverkennbar, dass Beide gerade in ihren tiefsinnigsten Dichtungen jenes tödtlichlastende Stillschweigen, das die Reaction über gewisse Dinge zu breiten suchte, mit heftiger Einsprache zu brechen bemüht sind und drohend die Lösung von Fragen fordern, über welche die Menschen wegzutäuschen der Ton der guten Gesellschaft, ja bürgerliche und nationale Pflicht, zu verlangen schien.

Seit den tiefdringenden Zweifeln Bayle's, dem grandiosen Positivismus Spinoza's und den unvollkommenen Lösungsversuchen Leibniz's lauert hinter allen Versuchen Ethik auf Re-

ligion zu gründen, d. h. die Summe der ethischen Normen und Ideale in der Gottheit persönliches Sein annehmen zu lassen und von da abzuleiten, das furchtbare Problem der Theodicee. Der behagliche Optimismus des 18. Jahrhunderts konnte die Gläubigen unter den Aufklärern über die Schwierigkeiten hinwegtäuschen, die künstlichen Constructionen der deutschen Philosophie und ihre pantheistische Fassung des Gottesbegriffes sie in den Hintergrund drängen: aber wo inmittten so vieler Bitterkeiten und Härten, wie sie dieses Jahrhundert zu erdulden gehabt, und eines fürwahr hinlänglich regen Bewusstseins derselben, eine altgläubige Theologie ihre abgebrauchten Recepte mit behaglichem Lächeln als unfehlbare Heilmittel anpreist, da muss schliesslich die Qual jener Frage in den Ruf wilder Empörung ausbrechen, welcher uns aus Byron's Cain und Shelley's Prometheus entgegentönt. Im innersten Wesen verwandt, zeigen beide Dichtungen den Prometheus-Mythus in in seiner modernen Gestaltung und wie dieser überhaupt die symbolische Form für eines der tiefsten Probleme aller Cultur bildet, das Verhältniss des Menschen zur Gottheit im Emporgange der Menschheit, so greifen sie auch mit kühner Hand mitten in das Allerheiligste, wo die religiöse Weltansicht Ethik und Metaphysik sich vereinen lässt.

Unverkennbar tritt der ethische aber zugleich durchaus revolutionäre Charakter dieser Prometheusdichtung hervor. Was in allen Jahrhunderten unter dem Banne der religiösen Weltansicht Tausende in bangen Zweifeln vor der Gottheit mit sich durchgerungen haben, was über die tröstlichsten Bilder des Glaubens wie ein finsterer Schatten sich lagert, was einst Bayle und Hume mit der Gründlichkeit von Advocaten vor einem Gerichtshofe mit vorsichtiger Abwägung alles Für und Wider und mit kühler, skeptischer Unentschiedenheit des Ausgangs erörtert hatten: das drängt hier mit aller Bitterkeit, deren ein menschliches Herz fähig ist und mit einem stürmenden Pathos, dem sich nur gewisse Donnerkeile, die Proudhon's Prosa geschleudert hat, vergleichen lassen, zum Austrage. Es ist die Frage: Wenn eine allweise und allmächtige Hand alles Geschehen lenkt, woher dann das Elend der Welt? Warum ist die Allmacht nicht auch gütig, und wenn sie es ist, wie man uns lehrt,

stehen wir dann nicht vor einem neuen, noch schrecklicheren Räthsel? Kann ein blosses Wort uns über die Leiden des Daseins hinwegtäuschen? Kann der Glaube nicht bloss Berge versetzen, sondern aus Ja Nein, aus Schwarz Weiss machen, und in dem Geier des Schmerzes, welcher der Menschheit aller Jahrtausende das Herz ausfrisst, uns das milde Werkzeug der Liebe erkennen lehren? Dem unabänderlichen Walten des Naturgesetzes, dem, was einmal ist und nicht anders sein kann, stehen wir, wenn es uns auch mit Centnerlast bedrückt, doch mit stiller Resignation gegenüber; gegen ein Weltregiment, das sich als vorsorgende Liebe und Weisheit feiern lässt, und seine Geschöpfe erbarmungslos als Mittel zu unbekannten Zwecken missbraucht, erheben wir uns in wilder Empörung [23]).

Dass sich die englische Gesellschaft mit Scheu von den Vertretern solcher Stimmungen abgewendet hat, ist wohl begreiflich. Gewiss hat diese Scheu nicht bloss religiöse Gründe. Durch die gesammte Dichtung Byron's wie Shelley's geht ein mächtiger revolutionärer Zug: der Bruch der genialen, frei empfindenden Individualität mit dem gewohnten Herkommen und seinen einengenden Schranken bildet das unerschöpfliche Thema derselben. Und so fühlt man durch alles englische Lob der beiden Dichter immer die geheime Antipathie hindurch. Ja man hat das Gefühl, als habe die so ausgedehnte und indiscrete Beschäftigung mit allen Intimitäten ihres Privatlebens den Zweck, diese Abneigung gegen ihre Poesie und ihre Gedanken durch Verkleinerung des Menschen zu rechtfertigen.

Gewiss hat zunächst Byron's Weltanschauung ihre sehr bestimmten Schranken: sie stösst uns in alle Wirbel des Zweifels und Empörung hinein — „dann lässt sie uns der Pein!" Sein Prometheus ist nicht der grosse Culturbringer und Geisteswecker, wie der Goethe's, der die Menschen lehrt sich selbst das Dasein zu gestalten und im Bewusstsein der eigenen Kraft der Ausschau nach dem Ueberweltlichen sich zu entschlagen: er ist Cain, der erste Mörder, der Rastlos-Unselige, der über die Erde pilgert, um sie zu bevölkern mit einem Geschlechte der Auflehnung, des Zweifels und der Gewalt. Er hat keinen Versuch gemacht, den Titanen, den durch Wissen unselig Gewordenen,

zu befreien: auch in der verwandten Manfred-Dichtung derselbe traurige, trotzig-stumme Untergang.

Noch interessanter für unsere Betrachtung ist Shelley. Obwohl an dichterischer Plastik weit unter Byron stehend und dafür in Stimmungsbildern schwelgend, in deren dämmeriger Pracht die Grenzen des Poetischen und des Musikalischen in einander zu fliessen scheinen, besitzt er doch einen gewissen lehrhaften Zug und hat seine Weltanschauung (wenn man die gährenden Gedanken eines grosssinnigen Träumers so nennen will) sogar in der Form eigentlicher Reflexion in Prosaschriften dargestellt [24]). Es ist bezeichnend, dass er noch als Student ein Schriftchen „über die Nothwendigkeit des Atheismus" anonym herausgab, eine Sammlung von Lesefrüchten aus Hume und den Encyklopädisten, welches seine Relegirung von Oxford zur Folge hatte. Sein erstes grösseres Gedicht, „Queen Mab", eine an und für sich didaktisch gehaltene Schilderung von den Quellen des Uebels in der Menschheit und den Mitteln seiner Beseitigung, enthielt überdies noch umfangreiche erklärende Anmerkungen, welche im Wesentlichen dem gleichen Gedankenkreise entstammen und aus denen später eine selbständige Prosaschrift, der Dialog „A refutation of Deism", herausgewachsen ist.

Gewisse Grundzüge seiner Anschauungen treten schon in diesen Arbeiten deutlich hervor; aber erst in dem lyrischen Drama „Der entfesselte Prometheus" gewinnen dieselben grössere Reife und widerspruchslosere Gestaltung. Was Shelley von Byron unterscheidet, ist sein nie versiegender Optimismus. Dasselbe wilde Aufbäumen gegen die Unvernunft des gegebenen Weltzustandes und die Tyrannei des Bestehenden, aber nicht in die Verzweiflung des Weltschmerzes auslaufend, sondern in die Ueberzeugung vom endlichen Siege des Guten und der kommenden Verklärung der Menschheit. Anfangs vollständig im Gedankenkreise der deistischen Aufklärung und ihrer Naturreligion stehend, folgt dieser Optimismus noch den alten Geleisen der Theodicee. An Stelle der Gottheit die vergötterte Natur. Den Quell aller Uebel sucht er lediglich in menschlicher Tyrannei, im Kriege, im Priesterbetrug, in den Irrlehren der Religion: „jenes furchtbaren Teufels, der rings die Erde mit Dämonen füllt, den Höllenschlund mit Menschen und

mit Sklaven das Himmelreich". In Rousseau's Weise erscheint ihm Alles gut so wie es aus der Hand der Natur hervorging; deren Walten selbst als das Werk der Liebe und Freude; Glück und Vollendung für den Menschen nur in der Durchdringung mit ihrem Geiste zu finden [25]). Zwar ist Shelley zu sehr Dichter, zu sehr getränkt mit dem feinsten Naturgefühl, um die Welt jemals in der Weise des Système de la nature als einen seelenlosen Mechanismus ansehen zu können: für sein Auge breitet sie über die finstersten Abgründe den täuschenden Schleier der Schönheit, und jedem ihrer Gebilde und Schauspiele leiht der Dichter eine tiefsinnige Bedeutsamkeit; aber daneben reift schon zeitig in ihm die Ueberzeugung, dass die Natur als solche kein Gegenstand sittlicher Bewunderung sein könne und mit dieser Ueberzeugung das praktische Ideal, welches er einmal ausdrückt in dem Wunsche, dass die Gottheit, der Geist allgemeiner unvergänglicher Liebe, die Seele des Universums sein möchte [26]).

Reiner entwickelt treten uns diese Gedanken in seinem Prometheus entgegen. Das Unvernünftige in der geltenden Weltordnung, in Natur und Geschichte, verkörpert sich in der Gestalt des Zeus und den von ihm über die Menschheit in ihrem Repräsentanten Prometheus verhängten Qualen. Dieser spiegelt des Dichters eigene Entwicklung: aus der Empörung, welche eine tief sittliche und vom lebendigsten Gefühl für Gerechtigkeit beseelte Natur über die Uebel der Welt empfindet, erwächst als einziges Mittel der Befreiung die erlösende Macht der Liebe. Er nimmt den Fluch, welchen er einst gegen den Peiniger der Welt geschleudert hat und dessen markerschütternde Gewalt selbst Byrons Anklagen gegen den Schöpfer noch überbietet, wieder zurück. „Zu leiden wünsch' ich keinem Ding das lebt". Mit dieser Anschauung erhebt sich Shelley hoch über Byron, aber vergebens erwartet man, an die hiemit gewonnene, der Gottheit überlegene, sittliche Macht die Befreiung des Titanen anknüpfen zu sehen: diese erfolgt auf dem Wege einer blossen Theatermaschinerie durch Demogorgon, eine Räthselgestalt, über deren Wesen uns der Dichter im Unklaren lässt, wenn er ihr auch die versöhnenden, eine Summe geläutertster Weisheit enthaltenden Schlussstrophen des Werkes in den Mund legt.

Diese Unsicherheit des Dramas ist bezeichnend für eine gewisse Unklarheit in Shelley's Anschauung überhaupt, die man freilich dem Dichter um so eher wird zu Gute halten müssen, als sie auf seine Lehrmeister zurückgeht. In der Weise christlicher Eschatologen und mancher communistischer Schwärmer schildert er die neue Menschheit und die neue Erde mit glühender Bilderpracht: immer schwebt vor seiner Seele der Traum, als könne und müsse die höchste Cultur der Menschheit Rückkehr zur Natur, aber zu einer erneuten, verbesserten Natur, bedeuten, aus welcher der Egoismus verschwunden. Keine Ahnung davon, dass es keinen Triumph und Sieg der Liebe geben kann ohne Arbeit, dass alle Cultur unvermeidlich zu einem immer schrofferen Gegensatze gegen die Natur führen muss, dass sie ein immer mehr sich complicirendes System von Mitteln zur Beherrschung und Lenkung der Natur darstellt. Beobachtung und vorgreifende Reflexion, Steigerung der socialen Lebenstechnik: das sind die Hülfskräfte zur Vervollkommnung der Menschheit, ohne deren stetige Benutzung und Ausbildung auch die hingebendste Menschenliebe, auch der glühendste Eifer für das Wohl des Geschlechts, sich in nutzlose Schwärmerei verlieren. Darin zeigt sich Shelley als das echte Kind der Revolution und des congenialsten Vertreters ihrer Gedanken auf englischem Boden, Godwin's. Den Einfluss von dessen „Political Justice" kann man fast durch alle Phasen von Shelley's Entwicklung verfolgen. Freiheit, Beseitigung aller Schranken und alles Druckes der Gesetze, ist alles was die Menschheit zur Glückseligkeit bedarf. Dies Ziel braucht nur ernsthaft und von allen gewollt zu werden, und die neue Welt steigt aus den Trümmern der alten empor.

§. 2. Grundsätzliche Beseitigung der Religion durch Mill.

Es waren mehr die Züge des 18. als des 19. Jahrhunderts, welche an jener dichterischen Auflehnung gegen den theologischen Geist zum Vorschein kamen: die Leidenschaftlichkeit der Bekämpfung, das unbefangene Vertrauen, dass es nichts

weiter als der Abstreifung der alten Fesseln, nicht mehr als eines einfachen Entschlusses bedürfe, um die Menschheit aus selbstgeschmiedeten Banden zur Freiheit und Glückseligkeit zu führen. Wenn die Philosophie des 19. Jahrhunderts sich sonst allenthalben um das wissenschaftliche Begreifen der Religion bemüht hat, und in diesem Bestreben dem religiösen Gedanken eher zu viel als zu wenig entgegengekommen ist, so erklären die eigentümlichen Verhältnisse Englands, die ungewöhnliche Macht, welche die religiösen Formen dort im praktischen Leben behaupteten, unschwer die Heftigkeit, mit welcher dort der Gegensatz in der Poesie sich geltend machte. Aber diese dichterischen Ideen bedurften ebenso der Abklärung als der tieferen Begründung.

Dies für England zu leisten war die Aufgabe John Stuart Mill's. Dank der eigenartigen Persönlichkeit seines Vaters war er für die Lösung dieser Aufgabe in einer seltenen Weise vorbereitet. Auch auf diesem Gebiete zeigt sich James Mill als eine der Persönlichkeiten, welche für den lebendigen Zusammenhang des 19. Jahrhunderts mit dem 18. am bedeutendsten sind. Ein Mann wie aus einem Gusse: wie er die besten Traditionen der Psychologie des 18. Jahrhunderts fortpflanzt, so auch jene Anschauung über den ethischen Werth der Volksreligion, welche an der Schwelle jenes Jahrhunderts Bayle und Shaftesbury noch zaghaft, später Hume mit ruhiger Entschiedenheit, Helvetius und Holbach nicht ohne leidenschaftliche Bitterkeit ausgesprochen hatten. John Stuart Mill hat in seiner Autobiographie den religiösen Standpunkt seines Vaters und die Motive desselben mit einiger Ausführlichkeit geschildert[27]), und diese Anschauungen des älteren Mill stimmen mit denen, welche man in den nachgelassenen Essays von John Stuart Mill entwickelt findet, so überein, wie es die enge geistige Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn nur erwarten lässt. James Mill hat seine Anschauungen über Religion niemals öffentlich und im Zusammenhang entwickelt (wer hätte in dem damaligen England etwas derartiges wagen dürfen, ohne sich in jeder Beziehung unmöglich zu machen?) aber er hat sie praktisch wirksam gemacht in der Erziehung seines Sohnes. Dieser ist (um seine eigenen Worte zu gebrauchen) „eines von den sehr wenigen Beispielen

in England, die den religiösen Glauben nicht etwa abgestreift, sondern gar nie gehabt haben, da er im Zustande der Verneinung heranwuchs" [28]).

Daraus erklärt sich die eigenartige Stellung John Stuart Mill's. In gewisse Feinheiten der religiösen Psychologie ist er freilich nie eingedrungen und darin mit einem Feuerbach z. B. nicht zu vergleichen; aber der Religion im Ganzen als Gedankensystem und culturgeschichtlicher Erscheinung steht er mit einer geistigen Freiheit und objectiven Sicherheit gegenüber, dergleichen auch in Deutschland nur selten anzutreffen ist [29]). Freilich auch er Zeit seines Lebens mit einer gewissen Zurückhaltung, die jeden offenen Angriff auf traditionelle Meinungen vermied, wenn sie auch über seine abweichenden Gesinnungen keinen Zweifel liess. Und wenigstens dies letztere erklärt die Autobiographie nachdrücklich als Pflicht aller aufgeklärten und wissenschaftlich gebildeten Männer, deren Stimmen überhaupt Beachtung in Aussicht steht [30]). Dass dies Verhalten unter den für England gegebenen Bedingungen praktisch das Richtige war, dürfen wir einem Beurtheiler wie John Morley [31]) wohl getrost glauben: einem Manne, der ja in seiner gesammten litterarischen Thätigkeit als einer der eifrigsten Vorkämpfer geistiger Freiheit erscheint und die landesübliche Gleissnerei in diesen Dingen mit den schärfsten Ausdrücken gebrandmarkt hat. Gewiss, es ist eine grosse Kunst, was Morley von Mill rühmt, dass er es verstanden habe, im Dienste neuer und höchst unpopulärer Ansichten soviel Unterstützung und Mitwirkung als möglich zu gewinnen, und sowenig Sympathie als möglich zu verscherzen. Aber es ist ein Spiel, das nur von wahrhaft grossen selbstbewussten Geistern gewonnen werden kann, von allen anderen, zumal von Parteien, sicher verloren wird. Und manchesmal hat man das bange Gefühl, als ständen die Vorkämpfer des freien Gedankens in Europa im Begriffe, ihr Spiel wirklich zu verlieren. So ängstlich ist man geworden, keine Sympathien zu verscherzen und jenen „Kleinen" des Evangeliums (leider befinden sich darunter mit verschwindenden Ausnahmen vorzugsweise auch die Grossen der Erde) kein Aergerniss zu geben, dass man vielfach der Propaganda des freien Gedankens alle Schwungkraft gelähmt

und das Bekenntniss wissenschaftlich errungener Wahrheiten, dem die Welt gehören sollte, in eine Geheimlehre lichtscheuer Secten zu verwandeln begonnen hat.

§. 3. Die logische Möglichkeit der Religion.

Aber wie dem auch sein mag: in England haben jene aus Mill's Nachlass veröffentlichten Aufsätze jedenfalls mächtig gewirkt und nicht nur dem Bilde jenes Denkers seine vollständige Rundung gegeben, sondern auch die freidenkerische Richtung des Agnosticismus merklich gefördert. Ihre Bedeutung für das ethisch-religiöse Problem lässt sich mit einem Worte bezeichnen: sie enthalten jenen oben geschilderten dichterischen Protest in wissenschaftlicher Gestaltung und zugleich die Lösung dessen, was dort als ein finsteres Räthsel stehen geblieben war.

Die religiösen Formen, welche heute vorzugsweise Einfluss auf das sittliche Leben der fortgeschrittensten Culturvölker behaupten, knüpfen ihr ethisches Ideal an die Gottheit, an eine absolute Persönlichkeit, welche nicht bloss als Inbegriff alles Vollkommenen und Guten, sondern zugleich als kosmische Realität, d. h. als Urheber der Welt, als Gründer der in ihr vorhandenen Ordnung, und oberster Leiter der in ihr sich verwirklichenden Zwecke, gedacht wird. Nun verkennt Mill durchaus nicht die unermessliche Förderung, welche die sittliche Tüchtigkeit der Menschheit durch den festen Glauben an das wirkliche Dasein eines Wesens empfangen hat, in welchem sich unsere besten Begriffe von Vollkommenheit verkörpern, wie durch den Glauben an die Lenkung der Weltgeschicke durch eben dieses Wesen[32]).

Aber dieser Glaube selbst ist ihm nur eine geschichtlich-vorübergehende Erscheinung; seine Möglichkeit von Bedingungen abhängig, deren Verschwinden bei fortschreitender Entwicklung der Intelligenz als unvermeidlich bezeichnet werden kann. Vergleicht man das Verzeichniss jener Eigenschaften und Vollkommenheiten, welche den Gott der christlichen Theologie zum höchsten sittlichen Ideal machen sollen, mit den Eindrücken, welche eine unbefangene aber kritische Beobachtung aus der

allgemeinen Einrichtung der Natur, dem Weltlaufe, der Beschaffenheit des menschlichen Lebens im Einzelnen wie im Grossen, gewinnen muss, so wird man sich unvermeidlich vor ein Dilemma gestellt sehen [33]), dessen beide Seiten für jene ethisch-religiöse Betrachtungsweise gleich vernichtend sind. Entweder nemlich ist die Macht, welche als Urheber und Lenker der Naturordnung im weitesten Sinne bezeichnet wird, jenes ethisch vollkommene Wesen nicht, als welches der religiöse Glaube sie verehren lehrt und zum sittlichen Vorbilde macht [34]), oder die Rolle jener sittlich verehrungswürdigen Macht im Universum muss eine viel bescheidenere sein, als der religiöse Glaube annimmt; sie kann nicht der verantwortliche Urheber des Ganzen, sondern nur der ordnende Bearbeiter eines Gegebenen sein, an dessen Möglichkeiten sie gebunden war und aus dessen theilweise widerstrebendem Materiale sie das relativ Beste zu machen hatte. Es ist unmöglich, aus diesem Dilemma ohne Verlust herauszukommen. Gibt man den ersten Satz zu, so verliert der Begriff der Gottheit jede Bedeutung für die Ethik. Eine Gottheit, deren Verfahrungsweise mit einem von sittlichen Motiven geleiteten Handeln durchaus keine Aehnlichkeit besitzt, kann in keiner Weise dazu dienen, unsere sittlichen Normen auszubilden und zu befestigen, muss uns vielmehr in beständigen Conflict mit unserem Heiligsten bringen. Gibt man den zweiten Satz zu, so können freilich Güte und Gerechtigkeit des Schöpfers den höchsten Anforderungen entsprechen, weil ja Alles in seinem Werke, was mit sittlichen Eigenschaften im Widerspruch steht, durch die Bedingungen, unter denen der Schöpfer zu arbeiten genöthigt war, verschuldet sein kann [35]). Und dies war die Wendung, welche Leibniz dem Argumente seiner Theodicee zu geben sich bemühte, nur mit der Inconsequenz, seinem durch die metaphysischen Nothwendigkeiten beschränkten Schöpfer noch Allmacht beizulegen. Aber in diesem Falle erhebt sich nun die Frage: kann ein solcher Gott, der bloss Demiurgos, Weltbildner, nicht Schöpfer ist, dem religiösen Bewusstsein genügen, und lässt sich das Dasein eines solchen mit irgend welcher Evidenz aus der gegebenen Welt beweisen, d. h. sind wir berechtigt anzunehmen, dass dieselbe anders geplant gewesen sei als sie verwirklicht wurde [36]).

Es ist zwar richtig, dass die unauflöslichen Widersprüche jeder Vereinigung von unbegrenzter Güte und Gerechtigkeit mit unbegrenzter Macht des Schöpfers einer Welt wie diese, bis jetzt wenig bemerkt worden sind und darum die sich widersprechenden Ueberzeugungen nicht gehindert haben, wenigstens einen Theil ihrer natürlichen Wirkungen auf den Geist hervorzubringen [37]. Fromme Menschen haben Gott beständig besondere Handlungen und eine allgemeine Richtung seines Willens und Verhaltens zugeschrieben, welche mit den gewöhnlichsten und beschränktesten Vorstellungen von sittlicher Güte unverträglich sind; sie haben sich nichtsdestoweniger ihren Gott mit allen Eigenschaften der höchsten idealen Güte bekleidet vorgestellt und sind in ihrem Streben nach sittlicher Güte durch diese Vorstellungen angespornt und ermuthigt worden. Aber dieser Zustand ist nur möglich bei relativ geringer intellectueller Entwicklung. Sobald diese Widersprüche einmal zum deutlichen Bewusstsein gebracht sind, bewirken sie ihrer Natur nach die Auflösung des bisherigen Verhältnisses von theologischer Metaphysik und Ethik; aber nicht zum Schaden der letzteren. Denn für den preisgegebenen Vortheil, den höchsten Maasstab sittlichen Werthes in einem realen Wesen verkörpert zu finden, wird der weit grössere eingetauscht, dass man nicht mehr mit jesuitischen Kunstgriffen moralische Ungeheuerlichkeiten zu rechtfertigen braucht, wie es alle diejenigen müssen, welche auf eine Theodicee ausgehen. Der scheinbare Verlust ist in Wirklichkeit ein Gewinn. Nicht das sittliche Ideal wird gefährdet: denn nichts hindert die sublimste Ausbildung desselben bei dem, welcher aufgehört hat, jenes Ideal zugleich als kosmische Realität, als oberste Weltmacht zu betrachten; beseitigt wird nur jener furchtbare, Denken und Gewissen gleichmässig zerrüttende, Conflict zwischen den Forderungen unserer Welterkenntniss und den Forderungen unseres sittlichen Bewusstseins, sobald die Einsicht gewonnen ist, dass jene sich nicht auf eine vorhandene, sondern auf eine ideale, durch unser Wollen und Handeln erst zu schaffende Wirklichkeit, nicht auf ein Sein, sondern ein Sollen beziehen [38].

§. 4. Die praktische Brauchbarkeit der Religion.

Aber ist nicht vielleicht der Nutzen, welchen die religiöse Sanction der sittlichen Gebote gewährt, ein so grosser, die Dienstleistung der Religion bei der Ethisirung der Menschheit so unersetzlich, dass man lieber um der allgemeinen Wohlfahrt willen Alles versuchen müsste, jenes Dilemma aufzulösen oder seine Widersprüche zu verdecken, ehe man sich entschliesst, solch werthvolle Allianz preiszugeben?[39]) Diese Frage beantwortet Mill mit einem entschiedenen Nein. Er leugnet nicht die Thatsache eines ungeheueren praktischen Einflusses der Religion auf das sittliche Verhalten der Menschheit; aber er sucht durch eine Untersuchung der Mittel und Gründe dieses Einflusses zu zeigen, dass derselbe Einfluss auch von rein sittlichen Mächten ausgeübt werden könne. Diese Wendung ist den Schriftstellern des 18. Jahrhunderts gegenüber neu; sie entspricht dem objectiveren Geiste unserer Zeit und seinem mehr historischen Gepräge. Mill weiss, dass es die Frage nicht beantworten heisst, wenn man nur auf die positiven Uebel, ja Ungeheuerlichkeiten hinweist, welche durch vergangene und gegenwärtige Formen des religiösen Glaubens erzeugt worden sind. Sicherlich bleiben diese Dinge für alle Zeiten redende Beweise für die Beschränktheit des wohlthätigen Einflusses der Religion; denn wir sehen, dass manche der wichtigsten Verbesserungen in den sittlichen Gefühlen der Menschheit ohne sie stattgefunden haben, ja gerade gegen sie haben durchgesetzt werden müssen. Aber immerhin steht neben dieser Thatsache die andere, dass die Religionen sich diesen Verbesserungen zugänglich erwiesen haben, und man kann daher, um das Problem völlig rein und frei von jeder Gehässigkeit gegen die Religion aufzulösen, eine ideale Vollendung der Religion, eine Durchdringung derselben mit dem Besten der menschlichen Sittlichkeit annehmen, und sich von diesem Standpunkte aus fragen, ob der Nutzen, den sie stiftet, von ihr allein abhängig ist, oder auch ohne sie beschafft werden könnte[40]).

Besieht man sich zu diesem Zwecke diejenigen Umstände

genauer, auf denen die Wirkung der Religion beruht, so erkennt man unschwer als drei der wichtigsten den Einfluss der Autorität, der öffentlichen Meinung und der Erziehung[41]).

Es wäre verwegen zu behaupten, dass irgend ein System praktischen Verhaltens sich dauernd in Herrschaft erhalten könne, welches sich nicht auf diese Mächte stützt; aber Niemand wird auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu zeigen im Stande sein, dass diese Mächte, um wirksam zu werden, durchaus religiösen Inhalts bedürften. Sieht man sie doch in aller Erfahrung ebenso oft ohne, ja gegen die Religion wirksam, als durch dieselbe. Ebenso ist es, wenn man die Religion nicht als Einschärfungs-, sondern als Belehrungsmittel in Betracht zieht[42]). Dass viele von den werthvollsten Bestandtheilen des sittlichen Bewusstseins der Culturvölker aus religiösen Quellen stammen, ist unbedingt zuzugeben; aber daraus folgt keineswegs die Nothwendigkeit, dass sie nur in religiösem Gewande fortbestehen können. Sollten sittliche Wahrheiten, welche der Menschheit überhaupt einmal bekannt und geläufig sind, nicht genug innere Beweiskraft besitzen, um sich auch ohne fremde Stütze in den Ueberzeugungen der Menschen zu behaupten? Pflegt man denn wissenschaftliche Ueberzeugungen aufzugeben, wenn sie nicht durch übernatürliche Offenbarung begründet werden? Und besteht nicht vielmehr heute bei jeder Ethik, welche ihren Normen einen höheren als bloss menschlichen Ursprung zuschreibt, die sehr ernsthafte Gefahr, zu erstarren, indem sie auch das, was unvollkommen in ihr ist, der Discussion und Kritik entzieht und als ein Unveränderliches zu betrachten lehrt?

Ein letzter Punkt bleibt zu berücksichtigen: jene Poesie des Uebernatürlichen[43]), welche die Religion bietet; ihre Fähigkeit, jenes tiefmenschliche Bedürfniss nach einem Höheren zu stillen, das grösser und erhabener ist, als dieses arme Einzeldasein, das die Welle des Lebens hebt, die nächste verschlingt und versinken lässt. Ist es möglich, jenen Schwung und zugleich jenen Trost, welchen der religiöse Glaube, eine Quelle erhabener Gefühle, den Menschen gewährt, durch irgend welche Vorstellungen, welche sich nur auf diese Welt und dieses Leben beziehen, zu ersetzen? In der Antwort, welche Mill auf

diese Frage gibt, zeigt sich der unmittelbare Einfluss Comte's auf ihn vielleicht am stärksten. Mit voller Entschiedenheit und Begeisterung vertritt er die Ueberzeugung[44]), dass wir durch die Idealisirung unseres irdischen Lebens und die Pflege einer hohen Vorstellung dessen, was daraus gemacht werden könnte, wohl im Stande seien, eine Religion zu beschaffen, welche ebensogut wie der Glaube an unsichtbare Mächte und eine jenseitige Welt geeignet wäre, die Gefühle zu erheben, und, bei gleicher Unterstützung durch die Erziehung, noch besser darauf berechnet wäre, das Verhalten zu veredeln. Es ist Comte's Religion der Humanität, welche der Schluss der Abhandlung über den Nutzen der Religion verkündet: der ideale Zusammenhang des strebenden Menschen mit dem Gesammtleben des Geschlechts und seinen idealen Errungenschaften.

So wenig wie Comte möchte Mill für das Ganze dieser Sympathie-Gefühle auf den Namen „Religion" verzichten. Das Wesen der Religion ist die starke und concentrirte Richtung unserer inneren Regungen und Wünsche auf einen idealen Gegenstand von anerkannt höchster Vortrefflichkeit, welcher mit Recht über allen Gegenständen unserer selbstsüchtigen Wünsche steht. Diese Bedingungen erfüllt die Religion der Humanität in ebenso hohem Grade und in ebenso hohem Sinne, wie die übernatürlichen Religionen selbst in ihren besten, und weit besser als in einigen ihrer anderen Manifestationen[45]). Denn sie ist erstens völlig frei von jener selbstsüchtigen Sorge um das eigene Seelenheil, welche in den übernatürlichen Religionen eine so grosse Rolle spielt, und beseitigt so eines der grössten Hindernisse wahrer sittlicher Bildung; sie überwindet zweitens endgültig jenen Conflict zwischen Logik und Ethik, dem jede Religion, die auf dem Begriffe der Gottheit, nicht dem der Menschheit ruht, unausbleiblich verfällt[46]).

Sie leistet nur auf Eines Verzicht, was allerdings die heute herrschende Anschauungsweise noch als den köstlichsten Gewinn religiöser Ueberzeugungen krampfhaft festzuhalten bemüht ist: die Aussicht auf ein Fortleben nach dem Tode. Aber auch dieser Verlust ist kein unersetzlicher[47]). Zieht man von dem Gedanken des Todes Alles ab, was sozusagen blosse Illusion, optische Täuschung ist, oder, wie z. B. die wirklichen

Schrecken des Sterbens, auch von den Gläubigen gefühlt und ertragen werden muss, so bleibt nur Eines, freilich Schwerwiegendes, für Viele der heutigen Menschheit übrig: es ist hart, sterben zu müssen, ohne jemals wahrhaft gelebt zu haben. Aber die Stimmung, in der dieses Argument als unwiderleglich und der Glaube, den es fordert, als unersetzlich erscheinen, ist, wie der Glaube an die Gottheit, nur eine Phase in der Entwicklung der Menschheit. Schon jetzt unterstützt die Geschichte, soweit wir sie kennen, die Ansicht, dass die Menschheit vollkommen gut ohne den Glauben an einen Himmel auskommen könne. Umso entschiedener wird man sagen dürfen, dass in dem Grade, als sich die Lage der Menschheit verbessert, die Menschen glücklicher in ihrem Leben und damit wieder fähiger werden, Glück aus uneigennützigen Quellen zu schöpfen, die Menschheit eines künftigen Lebens als Trost für die Leiden dieses gegenwärtigen Daseins nicht mehr so bedürfen, und der Glaube an jenes auch seinen Hauptwerth für sie verlieren wird. Je mehr sich die Menschheit in Vergangenheit und Zukunft als ein einiges Ganze wird fühlen lernen, je mehr es dem Einzelnen Ziel und Aufgabe wird, sein eigenes Selbst zu ihrem Selbst zu erweitern, umso mehr wird in dem lebendigen Gefühl dieses grossen natürlichen Zusammenhangs der Ersatz für jenes Mysterium gefunden werden. Der Glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit der Cultur, die auf vernünftige Ueberlegung der darauf gerichteten Zwecke und Mittel gestellte Sittlichkeit, die auf dem idealen Zusammenhange der Generationen beruhende Menschheitsreligion, müssen mit einander wachsen und sich gegenseitig stützen, um den Bau der Zukunft tragen zu können.

Sittlichkeit und Religion sollen uns nicht mehr schmale Leitern bieten, auf denen wir, jeder für sich, zu den Höhen des Jenseits hinanklimmen: sie wölben eine stolze Friedenskuppel über dieser Erde, unter der die Geschlechter in Eintracht wohnen, dauernd sich reihend an ihres Daseins unendlicher Kette. Es schwinden die alten Grenzen der Menschheit; was der Dichter von den Göttern singt, dass viele Wellen vor jenen wandeln, ein ewiger Strom: das muss gelten von der neuen Menschheit, unter dem Bewusstsein der Einheit ihres Lebens,

ihres Geistes und ihres Zieles. Das Ideal in uns und der Glaube an die zunehmende Verwirklichung desselben durch uns: das ist die Formel der neuen Menschheitsreligion, mit der sich Mill's Gedanken zur Einheit zusammenschliessen, die positive Ergänzung zu jenem Proteste des dichterischen Pessimismus, der Punkt innerlichster Gemeinsamkeit zwischen Mill und den fortgeschrittensten Denkern der beiden anderen grossen Culturnationen, Comte und Feuerbach, das ist mit einem Worte die Aufgabe der Zukunft. Es wird der Tag kommen, wo die Strahlen eines Gedankens, der jetzt nur die höchsten, freiesten Bergeshäupter erglühen lässt, die Menschheit bis in ihre untersten Tiefen hinein durchleuchten werden.

Anmerkungen zum I. Capitel.

[1]) Die Vielheit der Kant-Ausgaben macht es schwierig, bei Citaten die nothwendige Raumersparniss mit der Bequemlichkeit der Leser zu vereinigen. Ich gebe die folgenden Nachweise möglichst nach den Abtheilungen der betr. Schriften selbst, in denen sie dann unschwer zu finden sein dürften; füge indess Band und Seitenzahl nach der älteren Hartenstein'schen Ausgabe von 1838 in 10 Bänden bei. Zur Bezeichnung der einzelnen Schriften dienen folgende Abkürzungen.

KRV = Kritik der reinen Vernunft:
KPV = " " praktischen Vernunft.
KUK = " " Urtheilskraft.
GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
RGV = Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

Was die in den letzten Jahrzehnten unermesslich angewachsene Kant-Litteratur betrifft, so konnte es natürlich nicht die Aufgabe der gegenwärtigen Darstellung sein, sich mit all' den verschiedenen Auffassungen auseinanderzusetzen. Streng urkundlich, und in ihrem Aufbau beherrscht theils von den im I. Bande dieses Werkes gewonnenen Einsichten, theils von der Klärung, welche die spätere Philosophie über Kant's Ethik gebracht hat, muss sie den Versuch machen, sich durch sich selbst zu rechtfertigen. Zum Zwecke der Orientirung erwähne ich zunächst die bekannten Gesammtdarstellungen Kant's in den grösseren Werken über Geschichte der neueren Philosophie von Erdmann, Kuno Fischer, Windelband, Zeller, Ueberweg-Heinze, denen gleich hier an der Schwelle der Dank des Verfassers dargebracht werden möge für die reiche Förderung, die seine Arbeit durch ihre Leistungen erfahren. Von den speciell auf die Ethik bezüglichen Arbeiten seien hervorgehoben die Darstellungen bei J. H. Fichte: System d. Ethik; I. (geschichtl.) Theil; und Janet: Histoire de la philosophie morale et politique, 3. éd. 1888; Tome III. Herman Cohen: „K.s Begründung der Ethik" steht ebenso wie Fr. Zange's Preisschrift: „Ueber das Fundament der Ethik" auf dem Boden strengen Kantianismus selbst. Ohne Kantianer zu sein, hat G. v. Gizycki in einer Säcularbetrachtung zum Jubiläum der Kritik der praktischen Vernunft

(„Kant und Schopenhauer" 1888) die eigentümlichen Vorzüge und die innere Grösse der Kantischen Ethik mit einer Wärme und Begeisterung dargestellt, welche vor Allem dem gebildeten Laien Zugang und Verständniss für Kant zu erschliessen geeignet sein dürfte. Für G.'s kritische Reserve Kant gegenüber sehe man die Schrift: Die Ethik D. Hume's. Aehnliches gilt, insbesondere in Bezug auf das englisch-amerikanische Publicum, von der Schrift des Nestors der amerikanischen Philosophie, Noah Porter, „Kant's Ethics", a critical exposition; für Grigg's: „Philosophical Classics". Porter's Kritik enthält viele beachtenswerthe Gedanken. Die Kritik, welche die nach-kantische Philosophie in Deutschland an dessen Ethik geübt hat, ist zum Theil Gegenstand specieller Darstellung im gegenwärtigen Buche. Von neuesten Arbeiten dieser Art seien erwähnt: Ueberweg: Ueber das Aristotelische, Kantische, Herbart'sche Moralprincip (Ztschr. f. Philos. Bd. 24.); Trendelenburg: Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik (Histor. Beitr. z. Philos. III. Bd.); E. Zeller: Ueber das kantische Moralprincip u. den Gegensatz formaler u. materialer Moralprincipien; Otto Lehmann: K.s Principien der Ethik u. Schopenhauers Beurtheilung derselben. Besonders scharfsinnig und tiefeindringend ist auch die Kritik Fouillée's, zuerst in Ribot's Revue philos. Bd. XI, dann aufgenommen in dessen lesenswerthe Arbeit „Critique des systèmes de morale contemporaine" u. mit Darstellung u. Kritik des französ. Neukantianismus verbunden.

²) Vergl. Zart: Einfluss der engl. Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrh. 1881. Das im Texte Gesagte muss auch von dem trefflichen Garve gelten, obwohl seine moralphilosophischen Arbeiten an und für sich betrachtet vor Kant manche Vorzüge voraushaben. An historischer Kenntniss und unbefangener Würdigung der Engländer war er diesem vielleicht überlegen; aber einen neuen Anstoss hat er nicht zu geben vermocht. Ueberdies erschienen seine wichtigsten Arbeiten erst in der Periode von Kant's Kriticismus. Vergl. Alb. Stern: Ueb. d. Beziehungen Garve's zu Kant.

³) Ueber d. Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie u. der Moral: Betr. IV, §. 2. (Hartenstein, Bd. I, S. 93.)

⁴) Man vergl. üb. d. Einfluss Rousseau's auf Kant Kuno Fischer Bd. III, Cap. 14, u. Windelband, Bd. II, S. 26—27.

⁵) Kant's Urtheil über Rousseau in den von Schubert aus Kant's Nachlass herausgegebenen Fragmenten. (Sämmtl. Werke v. Rosenkranz u. Schubert; Thl. XI, Abth. I, S. 240 u. 241.) Die im Texte benutzte Deutung der betr. Aeusserungen Kant's ist von Kuno Fischer, a. a. O. S. 229—230 d. 3. Aufl. Die correspondirende Stelle über Hume steht in d. Einleitg. der „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik".

⁶) Man halte Kant's Aeusserungen in d. Unters. „über d. Deutlichk." etc. u. in d. Vorrede z. 2. Aufl. d. KRV. neben einander. Dort ist er in die Metaphysik verliebt u. hofft eine Methode derselben zu finden, die sie zu jenem Beweise geschickt mache; hier erklärt er es für

den Zweck seines Werkes, „er habe das Wissen forträumen müssen, um Platz für den Glauben zu erlangen". Was K. unter dem Begriffe „Glauben" verstand, zeigt KUK. II. Thl. §. 91 Anmerkg. (VI, 360). Ebenda (S. 362) heisst es von d. Metaphysik, „dass alle ihre Zurüstungen auf Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit als letzten und alleinigen Zweck abzielen".

[7]) Dies hat vortrefflich Windelband gezeigt a. a. O. S. 27 u. 35.

[8]) Man vergl. d. scharfen Ausdrücke Kant's GMS 2. Abschn. IV, 30; ausserdem S. 57, 70. Eine tabellar. Zusammenstellung der praktisch-materialen Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichk., also nach K. Ansicht sämmtlicher bisheriger Moralprincipien, in KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. (IV, 143). Vergl. d. vorläufige Eintheilung in GMS. 2. Abschn. (IV, 68).

[9]) KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. §. 4 Anmerkg. (IV, 127). GMS. 2. Abschn.: Eintheilg. aller möglichen Principien d. Sittlichkeit (IV, 68).

[10]) KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. §. 8; Anmerkg. II. (IV, 138—39).

[11]) GMS. 1. Abschn. pass. (IV, S. 10—11; 18—19). KPV. I. Thl. I. B. 3. Hptst. (IV, 194).

[12]) A. a. O. S. 18.

[13]) GMS. 2. Abschn.: Die Heteronomie des Willens (IV, 67). Kant sagt es dort ausdrücklich: „So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre, (es sei durch unmittelbare Neigung oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft;) damit praktische Vernunft nicht fremdes Interesse bloss administrire, sondern ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise.

[14]) KPV. I. Thl. I. B. 3. Hptst. init. (IV, 183), vergl. 186: „Alles, was sich als Object des Willens *vor* dem moralischen Gesetze darbietet, ist von den Bestimmungsgründen des Willens durch dieses Gesetz selbst ausgeschlossen. Ebenso S. 194. Vergl. II. Buch 2. Hptst. Nr. II (IV, 238—39).

[15]) GMS. 1. Abschn. extr. (IV, S. 23), 2. Abschn. init. (IV, 32 u. 33), KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. §. 7, Anmerkg. §. 8; 3. Hptst. extr. „Von den Triebfedern" (IV, 1 95 u. 200 ff.). Die bekannte schöne Apostrophe an die Pflicht; ibid: „Krit. Beleuchtg." (IV, 208), dann KPV. II. Thl. (IV, 278 ff.). Aus diesem Grunde hat Kant auch den Versuch Schiller's, Kant's Meinung über diesen Punkt zu Gunsten seiner ästhetischen Ethik zu interpretiren höflich aber entschieden zurückgewiesen. Man s. d. beachtenswerthe Stelle in RGV. 1. St. Anmerkg. z. Einleitg. (VI, S. 182, Anmerkg.). Der Grund dieser Abweisung ist auch bereits KPV. I. Thl. II. B. 2. Hptst. Nr. II. (IV, 237) angedeutet, wo Kant ausdrücklich sagt: „Achtung (der eigentl. sittliche Bestimmungsgrund) ist etwas, wofür kein der Vernunft zu Grunde gelegtes vorhergehendes Gefühl möglich ist, weil dieses jederzeit *ästhetisch u. pathologisch* sein würde."

[16]) GMS. 2. Abschn. pass. (IV, 26, 29, 41).

[17]) S. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme d. Ethik 2. Aufl. S. 144.

[18]) GMS. 1. Abschn. (IV, S. 20). KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. §. 4 u. 7.

[19]) GMS. 2. Abschn. (IV, 38 u. 42). KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. §. 1 (IV, 115).

[20]) GMS. 2. Abschn. (IV, 44 ff.).

[21]) Vielleicht war Hegel der erste, welcher diese Schwäche der Kantischen Argumentation durchschaute. Vergl. die Schrift: „Ueb. d. wissensch. Behandlungsarten des Naturrechts“ (S. W. Bd. I, S. 351 ff.) u. die Bemerkungen in Cap. IV, S. 109).

[22]) GMS. 2. Abschn. (IV, 52 ff.).

[23]) Ibid. 2. Abschn. (IV, 57, 66—67). KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. §. 7.

[24]) GMS. 1. u. 2. Abschn. (IV, 19, Anmerkg.; dann 59—60). KPV. I. Thl. I. B. 3. Hptst. passim. (IV, 186—89; 191—93); ferner die wichtigen Aeusserungen im II. B. 2. Hptst. Nr. II (IV, 236—237) u. II. Thl. (Methodenlehre) (IV, 285—86). Vergl. GMS. 3. Abschn. (IV, 89—90).

[25]) Vergl. meine Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 130—31; 156; 213 u. 217 mit KPV. I. Thl. I. B. 2. Hptst. init. (IV, S. 166—68; 171).

[26]) GMS. 2. Abschn. (IV, 71).

[27]) Dagegen fällt der Kantianer Herm. Cohen in eine Uebertreibung, welche gerade das Verdienst der Kant'schen Theorie preisgibt und sich all' den Bedenken aussetzt, welche schon früher (Gesch. d. Eth. I, 157 u. 214) gegen Clarke u. Price geltend gemacht werden mussten. Er begnügt sich nemlich nicht damit (Kant's Begründung der Ethik S. 140) den K.'schen Ausdruck: Das Sittliche müsse nicht bloss für den Menschen, sondern „für vernünftige Wesen überhaupt“ gelten, in richtiger Weise also zu deuten (S. 138—9): „Die ethische Realität sollte nicht abgeleitet werden aus der Anthropologie, damit das für die Menschheit Nothwendige nicht abstrahirt werde aus unseren Vorstellungen über das dem Menschengeschlecht Mögliche, das will sagen, über das in der bisherigen Menschengeschichte Wirkliche“; sondern er geht noch weiter u. meint: „Es führe dieser Ausdruck (Kant's) leicht auf den Gedanken, dass wenn Menschen nicht wären, doch das Sittliche sein müsste Wenn Menschen nicht da wären, so müsste das All der Dinge doch einen Endzweck haben u. bestände selbst dieser teleolog. Mechanismus unseres Denkens nicht, so sei dies behauptet: das Sittliche ist als eine Realität solcher Art zu denken, dass es bestehen müsste, dass sein Sein sein müsste, auch wenn es kein Dasein gäbe, für das es gälte.

[28]) GMS. 2. Abschn. extr. (IV, 69).

[29]) Gesch. d. Ethik, I. Bd. S. 170 u. 175; 195; dann 223.

[30]) KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. §. 8 (IV, 140—41).

[31]) Ueber das Achtungsgefühl vergl. die oben Anmerkg. 24 angef. Stellen; über die Selbstzufriedenheit KPV. I. Thl. II. B. 2. Hptst. II. (IV. 238) u. a. a. O. II. Thl. extr. (IV, 286) sowie die hier unten, im 3. Abschn. dieses Capitels folgenden Erörterungen.

[32]) KPV. I. Thl. II. B. 2. Hptst. Nr. II. (IV, 238—39).

[33]) GMS. 2. Abschn. pass. (IV, 28, 32, 49). KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. §. 7. Folger. (IV, 132). Ibid. Nr. I, Deduction der Grundsätze (IV, 152).

[34]) Vergl. die Anmerkg. 16 angeführten Stellen. Kant's Ausdrucksweise ist nicht überall ganz dieselbe. Der Satz (IV, 132; s. ob. Anmerkg. 33): „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch u. gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen" — dieser Satz mit der dazugehörigen Anmerkg. ist für sich vollständig unzweideutig u. seinem Sinne nach mit der in meinem Texte gegebenen Darstellung identisch. Dagegen sind die Sätze, mit denen KPV. die „Deduction der Grundsätze" (IV, 146) beginnt, obwohl natürlich das Gleiche meinend, doch in ihrem Ausdruck sehr geeignet, irre zu führen. Die Analytik hat nicht dargethan, dass reine Vernunft praktisch sein, d. h. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne, sondern sie hat nur dargethan, dass wir es als Thatsache des Bewusstseins entdecken, sie solle den Willen in dieser Weise bestimmen. Dem Willen Gesetze geben und den Willen im Sinne derselben bestimmen, ist nicht dasselbe. Dafür, dass die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit den Willen wirklich zur That bestimmt, gibt es nach Kant selbst keinen Beweis.

[35]) GMS. 3. Abschn. extr. (IV, 90); KPV. I. Thl. I. B. 3. Hptst. init. (IV, 184).

[36]) GMS. 3. Abschn. init. (IV, 73 ff.); KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. §. 8. (IV, 134); ibid. Deduct. d. Grunds. (IV, 148).

[37]) Herbart, Analytische Beleuchtung des Naturrechts u. der Moral §. 138 (Sämmtl. Werke, Bd. VIII. S. 345).

[38]) GMS. 3. Abschn. init. (IV, 74). Kant sagt es hier ausdrücklich: „Ein freier Wille u. ein Wille unter sittlichen Gesetzen sind einerlei."

[39]) GMS. 3. Abschn.: „Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden." Die Vorrede zur KPV. (IV, 98) verdeutlicht dies durch den Ausdruck: „Die Freiheit sei die ratio essendi des moralischen Gesetzes; das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit". Ganz ähnl. KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. (Deduction d. Grundsätze IV, 151) u. ebenda: Von den Grundsätzen etc. §. 6 (IV, 129).

[40]) KPV. Vorrede (IV, 100—101). Besonders deutlich die Anmerkg.: „Die Vereinigung der Causalität, als Freiheit, mit ihr als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz u. zwar in einem u. demselben Subjecte, dem Menschen feststeht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewusstsein vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich." Vergl. KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. „Deduction der Grundsätze" (IV, 153—54) u. ebenda. „Von d. Erweiterung d. prakt. Vern.-Gebr." (IV, 162—63).

[41]) GMS. 3. Abschn. „Wie ist ein kategor. Imperativ möglich?" (IV, 82) u. KPV. I. Thl. I. B. 3. Hptst. „Beleuchtg. d. Analytik (IV, 215).

[42]) Ich verweise zur Verdeutlichung dieser Vielen vielleicht anstössigen Behauptung neben allem Früheren nochmals auf Stellen wie

KPV. I. Thl. I. B. 1. Hptst. „Von d. Grundsätzen" §. 8 (IV, 134): „Das moralische Gesetz drückt nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft u. diese eigene Gesetzgebung der reinen u. als solchen praktischen Vernunft ist Freiheit in positivem Verstande," u. ganz ebenso a. a. O. „Deduction d. Grunds." (IV, 148).

[43]) Bezeichnend in dieser Richtung ist gleich die Vorrede zu KPV. (IV, S. 98). Dort finden sich die Sätze: „Freiheit ist wirklich; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz." . . . „Wäre keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein." Wie doch? Nach den früheren Sätzen konnte die Wirklichkeit des moralischen Gesetzes doch nur die Wirklichkeit der (mit ihm identischen) Forderung, frei (sittlich) zu werden, verbürgen. Die Wirklichkeit der Freiheit ist sowenig auszumachen, als die der Sittlichkeit; wir wissen nicht u. können nicht wissen, ob es überall einen Menschen gibt, dessen Wille nur von sittlichen Motiven geleitet wird. Und warum sollte das moralische Gesetz in uns nicht anzutreffen sein, wenn die Freiheit nicht wirklich wäre? Strebte denn unser Herz mit so heisser Sehnsucht nach dem Hohen u. Edlen, wenn dieses nicht in der Ferne läge? Weist uns nicht das sittliche Gebot selber auf etwas hin, was nicht ist, sondern immerfort zu werden bestimmt ist? Noch seltsamer berührt es, wenn nun die Darstellung der KPV. selbst im I. Thl. I. B. 1. Hptst. in d. „Deduction d. Grundsätze" u. „Erweiterg. d. pr. Vern.-Gebr." (IV, 154 u. 162) davon spricht, dass „die objective Realität" eines reinen Willens, oder, was dasselbe ist, einer reinen praktischen Vernunft, im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben sei Auch hier muss man fragen: das Gesetz, dem in keiner Erfahrung etwas Entsprechendes aufgewiesen werden kann, sollte die „objective Realität" eines reinen Willens als „Factum" verbürgen? Unmöglich, nach Kant's ausdrücklichen Erklärungen.

[44]) Eine sehr verdienstliche Zusammenstellung der Aeusserungen Kant's über das Noumenon hat O. Lehmann gegeben „Ueber Kant's Principien der Ethik" S. 76 Anmerkg. Das Schwankende des ganzen Begriffes tritt hier deutlich hervor. Werthvolle Beiträge zu der Frage liefert auch das Programm v. O. Riedel: „Die Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Ethik." Stolp 1888.

[45]) So heisst es an d. oben bez. Stelle (IV, 154): „Hiedurch (nemlich das Gesetz der Causalität in einer intelligiblen Welt, durch Freiheit,) wächst zwar der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu; aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffes der Freiheit, welchem hier objective u. obgleich nur praktische, doch unzweifelhafte, Realität verschafft wird".

[46]) KPV. I. Thl. I. B. III. Hptst. „Beleuchtg. d. Analytik" (IV, 211, 214—215).

[47]) A. a. O. S. 212—13. Ich verbinde damit einzelne, wie mir scheint, völlig zutreffende Bemerkungen bei Hebler, Elemente einer philos. Freiheitslehre S. 60—61. Sehr richtig ist die Umbildung des bekannten

Leibniz'schen Satzes: „Nihil est in volitione quod non antea fuerit in motivis nisi ipsa voluntas". Ueber Kant's Missachtung der psychologischen Freiheit hat sich schon Herbart tadelnd ausgesprochen (Ueb. d. Ursachen, welche das Einverständniss über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren; S. W. Bd. IX, S. 21) u. gemeint, darnach werde man bald nicht mehr begreifen können, wie doch ein Leibniz, der sonst nicht eben als ruchloser Leugner des Sittlichen bekannt sei, sich mit einer anderen Freiheit habe behelfen können.

[48]) A. a. O. S. 216—217.

[49]) Ich glaube nicht, dass sich in der Kant'schen Freiheitslehre eine eigentliche Entwicklung aufweisen lässt. Eine genaue Vergleichung der Stellen dürfte vielmehr zeigen, dass der ganze Begriff bei Kant fortwährend im Schwanken ist. Denn in der RGV. finden sich, trotz des Vorwiegens der theologischen Freiheitslehre, doch noch Anklänge an die frühere, u. umgekehrt blickt der Gedanke des „liberum arbitrium" in früheren Aeusserungen Kant's schon bedenklich durch.

[50]) RGV. I. Stück. init. u. Nr. III (IV, 179 u. 198).

[51]) Ibid. Nr. IV (VI, 202).

[52]) Ibid. I. Stück. init., dann Nr. 4 u. Allg. Anmerkg. (VI, 179, 205, 212).

[53]) S. Herbart, Gespr. üb. d. Böse (S. W. IX, 113—114); u. Briefe üb. d. Freiheit S. 231 (IX, 373).

[54]) Vergl. Herbart's Gespr. üb. d. Böse (S. W. IX, S. 110). Daub steht in seinem „Judas Ischariot oder das Böse im Verhältniss zum Guten" (1816) auf dem Boden der Schelling'schen Theosophie. Erst später hat er sich Hegel zugewandt. Den besten Bericht über das wunderliche Buch, welches heute selbst unter Theologen schwerlich noch Leser finden dürfte, gibt Gass in s. Gesch. d. protest. Dogmatik Bd. IV, S. 409 ff.

[55]) Zu diesem Abschnitt vergl. m. ausser den oben angef. allgemeinen Darstellungen die Arbeiten von O. Pfleiderer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. Aufl. 1. Bd.: Geschichte d. Religionsphilosophie von Spinoza bis auf d. Gegenwart, 1883; H. Pünjer: Geschichte d. christl. Religionsphilosophie seit d. Reformation; 2. Bd.: Von Kant bis auf die Gegenwart. 1883; u. Christian Bartholmèss: Histoire critique des doctrines réligieuses de la philosophie moderne (1855), welche ich zu den auf die religiöse Frage bezüglichen Abschnitten dieses Bandes ein für allemal zu citiren mir erlaube. Von den auf Kant speciell gehenden Darstellungen seien erwähnt: E. Laas: Kant's Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben u. Wissen; u. die oben angeführte Arbeit von G. v. Gizycki.

[56]) KPV.; I. Thl. II. B. 2. Hptst. (IV, 229). Damit ist zu vergl. die sehr beachtenswerthe Ausführung in d. Vorrede zu RGV., Anmerkg. (VI, S. 164).

[57]) KPV. a. a. O. init. (IV, 229) u. Nr. I.: Antinomie der prakt. Vern. (IV, 233—34).

[58]) So wenigstens KPV.: a. a. O. Nr. II. (IV, 238—39). Die GMS.

denkt in diesem Punkte weit idealer, wenn ich mich so ausdrücken darf. Ausdrückl. versichert sie 1. Abschn. (IV, 14), man dürfe die Natur nicht unzweckmässig schelten, weil sie ihre höchste praktische Bestimmung, die Gründung eines guten Willens, nicht ohne manchen schweren Abbruch an unseren Neigungen zu erreichen vermöge, weil sie dabei einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nemlich aus der Erfüllung eines Vernunftzwecks, fähig sei.

[59]) KPV.; a. a. O. Nr. 5: Das Dasein Gottes etc. (IV, 246).

[60]) Vergl. d. in Anmerkg. 57 angeführten Stellen.

[61]) KPV.; a. a. O. Nr. 2: Krit. Aufhebg. etc. (IV, 234); ibid. Nr. 5 (IV, 246—47). In dems. Sinne auch die Vorrede zu RGV.; Anmerkg. (VI, 165—66) u. die in Anmerkg. 63 angef. Stellen a. d. KUK.

[62]) KPV.; a. a. O. Nr. 3; Definition des „Postulats“ Nr. 4; Nr. 6; 7; 8.

[63]) KPV. I. Thl. II. B. 2. Hptst. Nr. 1 (IV, 233). Nr. 2 (IV, 235 u. 240); ibid. Nr. 8 (IV, 266—68 u. Anmerkg.), dann KUK., II. Thl. §. 87—88 (VI, S. 331 ff.).

[64]) Ganz unvermittelt tritt KPV. a. a. O. 1. Hptst. die Behauptung auf, „die praktische Vernunft suche die Totalität eines Gegenstandes unter dem Namen: Höchstes Gut;“ in dessen Begriff Tugend u. Glückseligkeit nothwendig verbunden erscheinen (IV, 226 u. 230). Warum? Weil „der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber nicht theilhaftig zu sein, mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, nicht zusammen bestehen könne, wenn wir uns ein solches auch nur zum Versuche denken.“ Damit haben wir uns im Kreise gedreht. Ein höchstes Wesen ist nothwendig, weil Glückseligkeit u. Tugend zusammengehören; u. beide gehören zusammen, weil ihr Auseinanderfallen der Idee eines solchen Wesens widerspräche! Nur dann also, wenn die unbedingt teleologische Anordnung der Welt, das Vorhandensein einer von den Natururrsachen verschiedenen, rein moralischen Causalität, bereits feststeht, lässt sich aus der Thatsache des Sittengesetzes die Existenz der Gottheit begründen. Vergl. d. Erörterung in KUK. IV. Thl. §. 91 (VII, 359—60).

[65]) KPV. I. Thl. II. B. 1. Hptst. extr. (IV, 288); ibid. 2. Hptst. Nr. 5. extr. (IV, 251—53). Die Methodenlehre (KPV. II. Thl.) schweigt über diese Schwierigkeit. Doch vergl. KUK. II. Thl. §. 91 Anh. (VI, 371).

[66]) KPV.; I. Thl. II. B. 2. Hptst. Nr. 5.

[67]) Laas (a. a. O. S. 16—17) hat darauf hingewiesen, dass das dritte Postulat, welches Kant zu Gott u. Unsterblichkeit hinzufügt, an verschiedenen Stellen dermaassen Inhalt u. Ausdruck wechsle, dass man nur annehmen könne, Kant habe für die Dreizahl selbst eine gewisse Vorliebe gehabt.

[68]) Vergl. d. Aeusserungen Herbart's Cap. V. Anmerkg. 57.

[69]) Vergl., um diese Schwankungen Kant's ersichtlich zu bekommen, KPV. I. Thl. II. B. 2. Hptst. Nr. 5 (IV, 247—251.) mit RGV. III. Stück, 1. Abthlg. Nr. 3 (VI, 268—69); IV. Stück zu Anf., Anmerkg. (VI, 332) u. Metaphysik d. Sitten II. Thl. Beschluss (V, 330—31).

[70]) Vergl. m. Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 76; 129—30; 162—63; 201; 259—60; 344.

[71]) Darauf hat insbes. Hettner mit Wärme hingewiesen (Gesch. d. deutschen Litt.), III. Buch, 2. Abth., S. 31 (2. Aufl.).

[72]) RGV. IV. Stück; passim. „Metaphysik d. Sitten" II. Theil, am Ende (V, 333). Vergl. die specielleren Ausführungen bei Laas u. Gizycki.

[73]) RGV. III. Stück; Abth. 1; Nr. 4 (VI, 270).

Anmerkungen zum II. Capitel.

[1]) Ueber Jakobi und seine Stellung zu den ethischen Fragen ist die reichhaltiges Material bietende Monographie von E. Zirngiebl: „J.'s Leben, Dichten u. Denken; ein Beitr. z. Gesch. d. deutschen Litt. u. Philos.“ (1867) zu vergleichen.

[2]) Garve's Kritik der wichtigsten Arbeiten aus Kant's kriticistischer Periode findet man sehr sorgfältig u. übersichtlich zusammengestellt bei Albert Stern: „Die Beziehungen Garve's zu Kant“ (1884). Vergl. die feinsinnige Darstellung Garve's bei Hettner, Deutsche Litt. d. 18. Jahrh. II. Buch. 2. Abschn.

[3]) Die Darstellungen der wissenschaftlichen Arbeiten Schiller's, insbesondere seiner Untersuchungen zur Ethik u. Aesthetik, sind zahlreich, wie es bei dem hohen Interesse für diese einzigartige Gestalt unserer nationalen Litteratur u. Cultur natürlich ist. Mehrere der gehaltreichsten wurden durch die 100jährige Jubelfeier von Schiller's Geburtstag i. J. 1859 veranlasst. Damals stellte die kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien die Preisaufgabe: „Würdigung Schillers in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft, insbes. in ihren philosophischen und historischen Gebieten“, woraus die gehaltvolle und bekannte Arbeit von Tomaschek „Schiller in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft“ preisgekrönt hervorging. Unter den übrigen eingelaufenen Arbeiten befand sich eine Schrift von Fr. Ueberweg: „Schiller als Historiker und Philosoph“, 1884 von Moriz Brasch aus dem litterarischen Nachlasse Ueberweg's herausgegeben; litterargeschichtlich weniger reichhaltig, wenn auch in den philosophischen Partien durch schärferes Eindringen überlegen. Aus derselben Zeit stammen: Kuno Fischer: „Schiller als Philosoph“ (1858), welcher den Ethiker zu vollständig in dem Aesthetiker aufgehen lässt, wogegen Drobisch: „Ueber die Stellung Schiller's zur Kantischen Ethik“ protestirte (S. Ber. üb. d. Verh. d. Sächs. Ges. d. Wissensch. V. Flg. Bd. XI, 1859); sodann Rob. Zimmermann: „Sch. als Denker“ in: Abh. d. Böhm. Ges. d. Wissensch. Bd. XI, 1859, und Karl Twesten: „Sch. in seinem Verh. z. Wissensch.“ 1863. Auch bei Hermann Hettner: Litteraturgeschichte des 18. Jahrh. III. Thl. (2. Aufl.) finden Sch.'s philosophische Abhandlungen eine treffliche Behandlung,

welche durch das durchgängige Heranziehen seiner die wissenschaftlichen Ergebnisse zum ergreifendsten Ausdruck bringenden Gedichte einen besonderen Reiz empfängt. — Die Seitenzahlen der folgenden Citate beziehen sich auf Bd. X der histor.-krit. Ausgabe von Schiller's Sämmtlichen Schriften v. Karl Goedeke (Stuttg. bei Cotta, 1871).

[4]) S. d. Brief an Körner v. 3. März 1791 bei Tomaschek S. 142; Schiller's Klage über Goethe's mangelnde Fähigkeit, sich herzlich zu irgend etwas in d. Philosophie zu bekennen, alle Philos. nur „subjectivisch" anzusehen; andere Stellen bei Tomaschek S. 152 ü. 153 u. aus den Briefen an Körner v. 8. u. 18. Febr. 1793 bei Hettner S. 157/8; auch in der Abh. „Ueb. naive u. sentiment. Dichtg." gleich zu Anfang eine begeisterte Anmerkg. über Kant (S. 426); ebenso „Briefe üb. ästhet. Erz." 15. Brf. Anmerkg. (S. 325).

[5]) Ueber Anmuth u. Würde" (S. 98); „Briefe üb. d. ästhet. Erz. d. Menschen". 1. Brf. (S. 275).

[6]) Ueb. Anmuth (S. 100).

[7]) Dieser Protest Kant's steht in der 2. Aufl. der „Religion innerh. d. Grenzen d. blossen Vernunft" (S. 11) u. ist, obwohl in der Form getragen von höchster Achtung, doch in der Sache eine entschiedene Abweisung, was auf Kant's Standpunkt auch das einzig Consequente war. Neigung zur Pflicht ist, wie Ueberweg (a. a. O. S. 206) gezeigt hat, ein mit den Grundvoraussetzungen K.'s unvereinbarer Begriff. Schiller war durch die ihm von K. gewordene Beachtung hoch erfreut, u. suchte seine eigene Ansicht in den Abhandlungen „Ueber den moralischen Nutzen" u. „Ueber die Gefahr ästhet. Sitten" genauer zu begründen u. durchzuführen (s. Tomaschek S. 234). Wenn übrigens Sch. ebendort Geist u. Buchstaben des Kantischen Systems gegenüberstellt, u. für sich den ersteren in Anspruch nimmt, so wird man unwillkürlich an des alten Kant geharnischte Erklärung gegen Fichte erinnert, worin er so entschieden fordert, nach seinen Buchstaben u. nicht nach einem angeblich widerstreitenden Geiste verstanden zu werden.

[8]) S. Schillers Brief an Goethe v. 28. Okt. 1794. Unter ausdrücklicher Berufung auf den rigoristischen Charakter der Philosophie Kant's stellt Sch. dort die Möglichkeit einer Accomodation derselben an ihre Gegner in Abrede, u. betont, dass die Fundamente derselben kein Schicksal der Vergänglichkeit zu fürchten hätten; denn so alt das Menschengeschlecht sei und solange es eine Vernunft gebe, habe man diese Fundamente anerkannt und im Ganzen darnach gehandelt.

Goethe hat in der Würdigung dieser Seite der philosoph. Thätigkeit Sch.'s mancherlei Wandlungen durchgemacht. In dem Aufsatze über Anmuth und Würde sah er nur das Kant'sche Element u. beschuldigte Sch. des Undanks gegen die grosse Mutter (die Natur), die ihn gewiss nicht stiefmütterlich behandelt habe. „Anstatt sie als selbständig, lebendig, vom Tiefsten bis zum Höchsten gesetzlich hervorbringend, zu betrachten, nahm er sie von Seite einiger empirischen menschlichen Natürlichkeiten". (Tag- u. Jahreshefte 1794). Dass die Abneigung Goethe's gegen diese

Schrift persönl. Gründe hatte, deutet er selbst ebendort an; es wird durch das von Drobisch (a. a. O. S. 193) u. Ueberweg (a. a. O. 213) zu der Frage Bemerkte bestätigt u. erklärt. Auf die weit günstigere Aufnahme, welche die Briefe über die ästhet. Erziehung bei G. fanden (s. Briefw. zw. G. u. Sch. Oktob. 1794), hat man die Annahme einer Umwandlg. in Sch.'s Anschauungen u. eines Verlassens der strengen Kantischen Grundsätze mit zu begründen versucht; allein derjenige, dem dies bei der Lectüre der Briefe über die ästhet. Erz. wenig einleuchten sollte, braucht sich bloss zu erinnern, dass zwischen dem abstossenden Eindruck der Schrift über Anmuth u. Würde u. der Mittheilung der „Briefe" an Goethe jene bedeutungsvolle persönl. Annäherung beider Männer in der Mitte liegt, von der G. selbst sagt (a. a. O.) dass sie „durch den grössten, vielleicht nie ganz zu schlichtenden Wettkampf zwischen Object u. Subject" ihren Bund besiegelt habe und welcher Sch. in jenem bekannten „Portrait" Goethe's im 9. Briefe ein Denkmal setzte, das diesen ebenso sehr erfreute, als ihn jene Stelle in „Anmuth und Würde" (XI, 342, Anmerkg,) verletzt hatte. Goethe selbst aber hegte niemals die Meinung Sch. von Kant zu sich herübergezogen zu haben, wie aus dem Aufsatze „Einwirkung der neueren Philosophie" erhellt, welcher G.'s obige Bemerkungen in den Annalen in mehreren Punkten bedeutsam ergänzt. Bei aller gegenseitigen Anerkennung behaupteten sich Beide in ihrer ursprüngl. Eigentümlichkeit; „u. da Sch. den wissenschaftl. Ausdruck seines subjectiven Idealismus in der krit. Philos. gefunden hatte, so blieb er auch nach wie vor Kantianer". (Drobisch, a. a. O. S. 193.)

[9]) Dieser Gegensatz tritt in mannigfachen Aeusserungen Schillers hervor. In „Anmuth u. W." (S. 100) heisst es von der Kantischen Moralphilosophie „dass sie einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern u. mönchischen Asketik die moral. Vollkommenheit zu suchen"; und in einem Briefe an Goethe (Brfw. Bd. II, S. 167): „wie in Luther so sei auch in Kant etwas, das an einen Mönch erinnere, der sich zwar sein Kloster geöffnet habe, aber die Spuren desselben nicht ganz vertilgen könne."

[10]) Wie klar Schiller die Erscheinung der griechischen Menschheit als einen glücklichen Durchgangspunkt, „ein Maximum" erkannte, das zwar nicht dauernd sein konnte, aber nach einem Zeitraum getheilter Kräfte wieder einzutreten vermag, zeigt der 6. Brf. üb. ästhet. Erz. (S. 287—89). Vergl. Ueb. d. moral. Nutzen ästhet. Sitten: S. 422. Und bedeutsam genug versinnlicht der Schluss der Abh. über Anmuth und Würde das aus der Vereinigung beider entstehende Menschheitsideal durch einen Hinweis auf gewisse gefeierte Werke der eben damals durch Winckelmann in ihrer vollen Eigenart wieder erschlossenen antiken Plastik; ganz so wie auch der 15. Brief üb. ästhet. Erz. den paradoxen Satz: „Der Mensch ist nur da ganz Mensch wo er spielt" durch die griech. Göttertypen zu rechtfertigen sucht.

[11]) Hettner, a. a. O. S. 152. Namentlich in Bezug auf die „Briefe über ästhet. Erziehung" erklärt Sch. selbst mehrfach in Briefen an Körner

v. 10. Dez. 1793 u. 3. Febr. 1794 dass dort der Stoff aus seinen „Künstlern" philosophisch ausgeführt sei.

[12]) S. „Ueb. Anmuth", S. 100; „Ueb. d. moral. Nutzen ästhet. Sitten", S. 422.

[13]) S. 100—101; eine ähnliche Anspielung auf eine falsche Teleologie im Sittlichen auch in d. Aufs. „Ueb. d. Gefahr ästhet. Sitten" S. 412.

[14]) Brf. üb. ästhet. Erz. Nr. 11 ff.; bes. 13, Anmerkg.

[15]) Ueb. Anmuth, S. 95 ff. Ueb. d. moral. Nutzen ästhet. Sitten, S 415, 417—18. Dort wird die Mittelstellung des Geschmackes am klarsten bezeichnet; ähnl. auch „Ueb. d. nothw. Grenzen etc.", S. 387 u. 401, wo die Leistung des Schönen im Moralischen in Rücksicht auf die Handlungsweise mit dem glückl. Ausdruck geschildert wird: „es vereinige die Menschen in den Resultaten u. in der Materie, die sich in der Form u. in den Gründen niemals vereinigt haben würden".

[16]) Man vergl. Fichte's Aeusserungen über die Pflichten des ästhetischen Künstlers im System d. Sittenlehre §. 31. Die Abhängigkeit Fichte's von Schiller liegt auf der Hand; das System der Sittenlehre ist von 1798; Schillers ästhet. Abhandlungen a. d. Jahren 1793—95.

[17]) „Ueb. Anmuth"; am Ende (S. 103). Als den eigentlichen Vater dieses Begriffes, in welchem die Kalokagathie der Hellenen nachklingt, haben wir in der neueren philosophischen Litteratur ohne Zweifel Shaftesbury anzusehen, bei welchem das Wiederanknüpfen an die antike Ethik überhaupt unverkennbar ist. Der Ausdruck „belle âme" dürfte dagegen durch Rousseau in die Litteratur eingeführt worden sein; jedenfalls hat der Begriff der schönen Sittlichkeit von ihm jenes specifisch weibliche Gepräge empfangen, das auch bei Schiller so stark hervortritt u. jenen in so bezeichnender Weise von seinem griechischen Doppelgänger unterscheidet.

[18]) In diesem Punkte scheint mir Ueberweg, zwischen Kuno Fischer und Drobisch vermittelnd, völlig das Richtige getroffen zu haben. Von einer wirklichen Umbildung des ethischen Standpunktes in den ästhetischen kann bei Sch. keine Rede sein; man muss Sch.'s verschiedene Aeusserungen auf die verschiedenen Stadien des ethischen Processes beziehen und festhalten, dass der Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung auch auf der höchsten Stufe nicht völlig verschwinden kann. (S. Ueberweg a. a. O. 248.) Es gibt aber unfraglich eine Anzahl Stellen bei Schiller, welche wenigstens den Schein einer Umbildung zu erwecken geeignet sind u. die sich nur auf die im Text angedeutete Weise erklären. So z. B. „Ueber Anmuth" (S. 103): „Mit einer Leichtigkeit, als wenn nur der Instinkt aus ihr handelte, übt sie (die schöne Seele) der Menschheit p e i n l i c h s t e Pflichten aus, u. das h e l d e n m ü t h i g s t e Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes in die Augen". Die Stelle scheint ihrem reinen Wortlaut nach ganz dasselbe aus von der schönen Seele zu fordern, was nachher, in dem Aufsatze über Würde, theils als unerfreulich bezeichnet, theils dem sittlich Erhabenen zugewiesen wird. Und gerade weil sich diese volle Gegensätzlichkeit in einer und derselben Schrift findet, verdient die Stelle volle Beachtung; sie gibt

den Schlüssel zu anderen, die rein für sich genommen ebenfalls paradox klingen müssen. Namentl. zu jener am Schlusse des 23. Briefes über ästh. Erziehung, auf welche Kuno Fischer ein entscheidendes Gewicht legt: „Der Mensch muss lernen, edler begehren, damit er nicht nöthig habe, erhaben zu wollen"; von F. weiter illustrirt durch die Verse aus den Votivtafeln: „Kannst Du nicht schön empfinden, Dir bleibt doch vernünftig zu wollen, u. als ein Geist zu thun, was Du als Mensch nicht vermagst". Für den Leser, welcher unserer Darstellung folgt, wird es nicht schwierig sein zu entdecken, welchen Momenten von Schiller's Auffassung des gesammten Problems diese verschiedenen Wendungen entsprechen, zumal da in demselben Briefe, aus welchem obige Aeusserung Sch.'s genommen ist (Nr. 23) gleich zu Anfang auf das Nachdrücklichste ausgesprochen wird, „dass Wahrheit und Pflicht ihre bestimmte Kraft bloss sich selbst zu verdanken haben sollen."

[19]) „Ueb. Würde" (S. 105); Ueb. d. nothw. Gr. etc. S. 413. Ebenso in d. ästhet. Br. Nr. 14 u. 16.

[20]) „Ueb. Würde" (S. 107, 110). „Sowenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidungen aufnehmen würde, ebensowenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung danach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen möchte." Vergl. „Ueb. das Erhabene" S. 227 u. „Ueb. d. moral. Nutzen" etc. S. 423 ff. Briefe üb. ästhet. Erz. 16. Brf.

[21]) „Ueb. Würde" (S. 110); vergl. die übereinstimmenden, noch ausführlicher u. dichterischer gehaltenen Stellen „Ueb. d. Erhabene" S. 218; deren reizvolle Schilderung der beiden „Genien" von Schiller fast wörtlich in das Epigramm „Die Führer des Lebens" verarbeitet wurde, welches früher, weit bezeichnender, den Titel „Schön u. Erhaben" führte. Ganz in gleichem Sinne wird das Erhabene auch in den Briefen üb. ästh. Erz. definirt (s. 23. Brf. Anmerkg.).

[22]) „Ueber Würde" (S. 117).

[23]) „Ueb. d. Erhabene" (S. 229—30).

[24]) „Ueb. d. nothw. Grenzen" etc. 2. Hälfte, passim.

[25]) „Ueb. d. mor. N." (S. 417—18).

[26]) „Briefe", Nr. 21 u. 23. Vergl. Fichte, System der Sittenlehre S. 479—80 Sämtl. WW. (IV, 354—55).

[27]) „Briefe", Nr. 25.

[28]) S. Nr. 26. Die „schöne" Seele im Gegensatze zu der heroischen wird hier „edel" genannt. S. d. Def. Brf. 23. Anmerkg.

[29]) S. Nr. 18, 20 u. 25. „Die Schönheit ist zugleich unser Zustand u. unsere That."

[30]) A. a. O. Nr. 23.

[31]) Man vergl. die Ausführungen der „Briefe", namentl. d. 20., 21., 22. u. 23. mit d. Abhandl. üb. d. moral. Nutzen ästhet. Sitten; 1. Hälfte.

[32]) „Briefe", 6. Brf. med.; vergl. 26. Brf. z. Anf.

[33]) „Briefe", 27. Brf. gegen Ende.

[34]) Auch wer Sch.'s Bild des damaligen Zeitalters für ein Gemälde

aller Völker nehmen wollte, die in der Cultur begriffen sind (u. Sch. selbst macht sich diesen Einwand 6. Brf. Anf.) wird doch den tiefen Seherblick des Dichters bewundern müssen, welcher in dem trübklingenden Schlusse des 7. Briefes die Geschichte unseres gegenwärtigen Jahrhunderts in ihren tiefliegendsten Widersprüchen vorausnimmt.

[35]) 6. Brief. passim.

[36]) Windelband; Geschichte d. neueren Philos. I. Bd. S. 427. Vergl. die Bemerkungen im I. Bde. dieser Schrift: S. 299, 315 u. 320.

[37]) 3. Brief. passim.

Anmerkungen zum III. Capitel.

[1]) Vergl. die bekannten Darstellungen der Geschichte der nachkantischen Philosophie von Erdmann (III, 1), Kuno Fischer (Bd. V), Zeller u. Windelband (Bd. II). Ferner die ausführliche Behandlung der Ethik Fichte's in I. Herm. Fichte's System d. Ethik (I. Geschichtlicher Theil) u. Löwe's Monographie über „Die Philosophie Fichte's". Die folgenden Citate beziehen sich auf die Originalausgaben. Die in Klammern gesetzten bezeichnen Band u. Seitenzahl der „Sämmtlichen Werke" herausg. v. I. H. Fichte.

[2]) Das System der Sittenlehre ist von 1798. Sämmtl. Werke, IV. Bd. Inmitten der vielfachen u. häufig von einander abweichenden Darstellungen seiner Philosophie, welche F. gegeben, nimmt dieses Werk eine ausgezeichnete Stelle ein. Er selbst hat es für das Studium des transcendentalen Idealismus besonders empfohlen; von Herbart ist daselbe sein reifstes u. eigenstes Werk genannt worden (Metaphysik: Sämmtl. W. III, S. 269), von Schleiermacher (S. W. z. Philos. Bd. II, S. 447), die der Form nach vollendetste unter allen seinen Arbeiten. Auch die neueren Darsteller stimmen in Anerkennung des fundamentalen Charakters dieser Schrift überein. (Erdmann III, 1, S. 583; Kuno Fischer, Bd. V (2. Aufl.). S. 563—64; Löwe, S. 105.) Ausserdem besitzen wir noch eine systemat. Bearbeitung der Ethik von Fichte in den Vorlesungen von 1812 über das System der Sittenlehre. (Nachgelassene Werke, III. Band; in den folgenden Citaten als Sittenlehre II mit den Seitenzahlen dieses Bandes citirt.) Mit Ausnahme einzelner monumentaler Sätze steht sie der früheren Darstellung entschieden nach; die Ausdrucksweise ist noch abstracter u. complicirter; jedenfalls auf Erläuterung durch das gesprochene Wort berechnet. Dass die angewandte Sittenlehre hier mit besonderer Vorliebe auf dem Bilde des Tugendhaften u. seinen Erscheinungsformen verweile, während das frühere System mehr die Aeusserungen der Pflicht in den Vordergrund stellte, hat schon I. H. Fichte hervorgehoben. (System d. Ethik, I. Geschichtl. Theil, S. 165.) Jede Darstellung von Fichte's Ethik müsste indessen farblos u. unlebendig bleiben, welche auf die ausserordentlichen Hülfsmittel Verzicht leisten wollte, die von Fichte selbst zur Klärung u. Verdeut-

lichung seiner Ideen in seinen von vornherein auf weitere Kreise berechneten Vorträgen u. populären Schriften aufgeboten worden sind. Ja mehr als dies: erst in ihnen rundet sich die Ethik Fichte's zur Totalität einer Weltanschauung; erst in ihnen fühlt man den vollen Pulsschlag dieser vom mächtigsten, sittlichen Leben durchglühten Persönlichkeit.

Endlich müssen einige der frühesten Arbeiten Schelling's als wichtige Dokumente für den ethischen Idealismus der Wissenschaftslehre verwendet werden. Es sind dies die Abhandlungen „Vom Ich als Princip der Philosophie", „Neue Deduction des Naturrechts", „Zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" u. die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus u. Kriticismus", sämmtlich zwischen 1795 u. 97 verfasst u. mit Ausnahme der ersten in Niethammer's philosophischem Journal zuerst gedruckt. (Sämmtl. Werke; I. Abth. Bd. 1.) Für die Betrachtung dieser Arbeiten gibt es einen doppelten Gesichtspunkt. Man kann sie betrachten entweder als biographische Zeugnisse von Schelling's eigener Entwicklung, oder als höchst verständnissvolle, commentirende Neubearbeitungen von Fichte's Philosophie, soweit dieselbe damals überhaupt ausgebildet war. Ja dieser letztere Ausdruck ist nicht einmal genau; denn vergleicht man die Jahreszahlen der Entstehung dieser Schriften Schelling's mit der gleichzeitigen litterarischen Thätigkeit Fichte's, so blickt man in einen so engen zeitlichen Zusammenhang, eine so ausgebildete geistige Wechselwirkung, dass man an mehr als an einem Punkte zweifelnd werden kann', wer der eigentliche Urheber der ausgesprochenen Gedanken sei. Dies gilt namentlich von der Schrift „Neue Deduction des Naturrechts", welche im gleichen Jahre wie Fichte's „Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre", nemlich 1796, im philosoph. Journal erschien, aber den Herausgebern desselben nach ihrer eigenen Erklärung schon im Laufe des Jahres 1795 vorgelegen hatte. Auch von den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, veröffentlicht 1797, also ein Jahr vor Fichte's System der Sittenlehre, wird, wie mir scheint, eine ausgedehntere Anwendung Fichte'scher Principien auf das praktische Gebiet gemacht, als in irgend einer der vorausgehenden Darstellungen der Wissenschaftslehre; so, dass vielleicht die Behauptung nicht zu gewagt erscheint, die wissenschaftliche Form in Fichte's System der Sittenlehre verdanke diesen geistvollen Ausführungen seines Grundgedankens ebensoviel als (wie Fichte selbst zugestanden hat) das Verständniss der Wissenschaftslehre in weiteren Kreisen. Eben darum aber kann keine Rede davon sein, diesen Arbeiten Schelling's hier eine selbständige Darstellung zu widmen. Denn mögen wir nun seine Originalität etwas grösser oder etwas geringer anschlagen: seine Leistung auf diesem Gebiete verschwindet jedenfalls vor der mächtigen, in sich abgeschlossenen Gestalt Fichte's, für den jene ersten Schriften nur die Bausteine zu einem einheitlichen System waren, während Schelling's Kraft nach völlig anderen Richtungen gelenkt wurde. Aber der bestimmende Einfluss Fichtes auf seine ethischen Anschauungen ist selbst dann noch kenntlich, als Schelling längst den Bann der Wissenschaftslehre durchbrochen u. sie durch seine Naturphilosophie

ergänzt hat, nemlich im „System des transcendentalen Idealismus“ (1800) u. in den Würzburger Vorlesungen über das System der gesammten Philosophie, v. 1804; aus dem handschriftlichen Nachlasse in d. Sämmtl. Werke aufgenommen, Abth. I, Bd. VI. In diesen beiden Schriften hat man vorzugsweise die Ethik des Identitätssystems zu suchen. Diese bezeichnet jedoch gerade den Punkt, an welchem dieses seiner Wurzel am nächsten geblieben ist, während es mit seiner Natur- u. Kunstphilosophie schon weit darüber hinausgreift. Die Vermittlg. bildet auch hier Spinoza, dessen Einfluss namentl. in den Vorlesungen so stark fühlbar ist, dass man die betr. Partien auch als einen Commentar z. „Ethik“ behandeln könnte. Dies die Gründe, weshalb es hier vorgezogen wurde, auf eine selbständige Darstellung der Ethik des Identitätssystems, bei welcher lästige Wiederholungen unvermeidlich gewesen wären, zu verzichten u. nur auf die wichtigsten Parallelstellen zu verweisen. Einen ähnlichen Standpunkt nehmen stillschweigend oder ausgesprochenermaassen auch die meisten übrigen Darstellungen ein, insoferne sie die betreffenden Partien der Philosophie Schellings nur andeutungsweise behandeln. Eine Ausnahme macht nur I. H. Fichte (System d. Ethik, I. Geschichtl. Theil), welcher die geringe Beachtung des reichen Gedankengehalts im „System d. transcendentalen Idealism.“ seitens der Bearbeiter der praktischen Philosophie beklagt (S. 171).

[3]) „Für die Sittenlehre ist der Geist das Erste u. allein Wahre; u. aus diesem u. nach diesem wird erst die Welt. Wie man, ohne dieses anzunehmen, auch nur von Sittlichkeit reden könne, weiss ich nicht.“ Sittenl. II, S. 5.

[4]) Sittenl. S. 124 u. 135 (IV, 101, 109).

[5]) Sittenl. S. 159 (IV, 126). Vergl. Vorlesg. üb. d. Bestimmung d. Gelehrten S. 49 (VI, 313).

[6]) Sittenl. S. 134 (IV, 108).

[7]) Sittenl. S. 166, 180—184, 187—88 (IV, 131, 141—42; 144—47).

[8]) Sittenl. S. 65 (IV, 59). Mit ähnl. Wendung bezeichnen es die „Grundzüge des gegenw. Zeitalters“ S. 9—10 (VII, 7) als Zweck des Erdenlebens der Menschheit, „dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“.

[9]) Sittenl. S. 53—55 (IV, 50—51).

[10]) Sittenl. S. 60 (IV, 55).

[11]) Das System d. Sittenlehre drückt dies so aus: „Der ganze Begriff unserer nothwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht lediglich durch absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, d. h. in seiner Selbständigkeit u. indem es mit Freiheit sich diesem unterwirft, d. h. selbstthätig es zur unverbrüchlichen Maxime alles seines Wollens macht“ (S. 61 u. 63; IV, 56 u. 57). Mit anderer Wendung die Vorlesungen über d. Bestimmung der Gelehrten v. 1794 S. 9; (VI, 296): Der Mensch soll sein was er ist, schlechthin darum, weil er ist; d. h.: Alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine blosse Ichheit bezogen werden; Alles was er ist, soll er schlechthin darum sein, weil

er ein Ich ist, u. was er nicht sein kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht sein."

[12]) Sittenl. S. 61 (IV, 56). Vergl. Schelling I, S. 199—200.

[13]) Appellation an d. Publicum gegen die Anklage des Atheismus S. 30, V, 205); Vorlesungen üb. d. Bestimmung d. Gelehrten S. 18 (VI, 300); vergl. Sittenl. S. 191 (IV, 149). Diesen Gedanken drückt letztere Schrift auch in der Formel aus: „Erfülle (überhaupt) deine Bestimmung", in welcher die Unendlichkeit des aufgegebenen Endzwecks mit angedeutet ist; denn die Erfüllung unserer ganzen Bestimmung ist zu keiner Zeit möglich. Der Irrtum der Mystiker (macht F. ebenda [IV, 151] geltend) beruhe darauf, dass sie das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende vorstellen, als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuums u. Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott sei allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; jedoch in keiner Zeit möglich.

[14]) Vergl. Gesch. d. Ethik I. Bd. S. 328, 330, 332, 356. Dass diese Auffassung richtig ist u. Fichte dem Freiheitsbegriff Kant's seine klarste u. widerspruchslose Fassung mit Beseitigung der intelligiblen Wahlfreiheit zurückgegeben habe (auch hier, wie Herbart einmal bemerkt [S. W. Bd. IX, S. 114] aus Kant's Lehren das Beste machend, was sich daraus machen liess): dafür hat man den Beweis in den unten dargestellten Ansichten Fichte's über Erziehung, besonders in dem, was die „Reden" über die Nothwendigkeit der Willensbildung ausführen (S. 50—52; VII, 281—82) u. worin wie schon Herbart bemerkte „der strengste Determinismus gepredigt wird". (S. W. Bd. IX, S. 32.) Wenn Herbart eben dort u. S. 252 frägt, wie Fichte einen Standpunkt habe finden können, welcher den Determinismus gestattete, so ist darauf nur zu antworten: er hat sich gar nie auf einem Standpunkte befunden, welcher den Determinismus ausschloss. Die Freiheit der Fichte'schen Sittenlehre ist die Autonomie der Vernunft, welche bekanntlich mit dem Indeterminismus nichts zu thun hat u. die Grundlegungen der Sittenlehre haben nur den Zweck, die allgemeingültigen Bedingungen im Bewusstsein aufzuzeigen, unter welchen die sittliche Freiheit (Autonomie) möglich ist, aber durchaus nicht den, eine intelligible Freiheit, die einer andern Welt angehörte u. deren Aeusserungen vor allem Bewusstsein lägen, im Sinne Kant's, Schelling's, Schopenhauer's zu erweisen. Dass Fichte's Transcendentalphilosophie jenen Fundamentalact, durch welchen das Ich sich ein Nicht-Ich gegenüberstellt, selbst einen freien genannt hat, u. demgemäss auch die Welt von diesem Gesichtspunkte aus als ein Product der Freiheit erscheint, ist für die Ethik um so bedeutungsloser, als man an diesem Punkte der Fichteschen Lehre auf eine Reihe von Bestimmungen stösst, die sich schlechterdings aufheben. Hier ist es Nacht, in der bekanntlich alle Kühe schwarz sind. Denn dieses ursprüngliche Produciren eines Nicht-Ich im Ich ist nicht bewusst, sondern bewusstlos, nicht durch Gründe bestimmt, sondern absolut frei u. grundlos, aber es enthält den Grund für die Nothwendigkeit, mit welcher seine Producte, nemlich die sogen. objective Welt, dem

Bewusstsein sich aufnöthigen. (Cf. Windelband, Gesch. d. neueren Philos. II. Bd. S. 213.) Für die Ethik ist nur die Thatsache bedeutungsvoll, dass Welt u. Natur, wie immer entstanden, eine Beschränkung des Ich enthalten, über welche durch Freiheit der Intelligenz hinausgegangen werden soll.

[15]) Sittenl. S. 33—34 u. 170 (IV, 36—37; 134). Die Sittenlehre v. 1812 stellt an die Spitze des Ganzen den Satz: „Der Begriff ist der Grund des Seins, d. h.: die Vernunft ist praktisch“ u. erklärt, dass ohne dies kein Gedanke an eine Sittenlehre möglich sei. (S. 7 u. 17.)

[16]) Sittenl. S. 200—201 u. 211 (IV, 155—56 u. 163).

[17]) Sittenl. S. 193—194 (IV, 150—51).

[18]) Sittenl. I, S. 219 (IV, 168—69), Sittenl. II, S. 51—55. Ganz ähnlich sagt Schelling in dem Fragment: Die Weltalter (VIII, S. 314): „Der Entschluss, der in irgend einem Act einen wahren Anfang machen soll, darf nicht vor's Bewusstsein gebracht, zurückgerufen werden, welches mit Recht schon soviel bedeutet, als zurückgenommen werden. Wer sich vorbehält, einen Entschluss immer wieder an's Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang. Darum ist Charakter Grundbedingung aller Sittlichkeit, Charakterlosigkeit schon an sich Unsittlichkeit.“

[19]) Sittenl. S. 212—14 (IV, 164—65).

[20]) Vergl. zum Texte den ganzen §. 15 der Sittenlehre: Systemat. Aufstellg. d. formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen; u. die Corollaria (S. 211—230; IV, 163—177) u. die von Schelling (I, S. 199) als Princip d. Moral aufgestellte Forderung: „Sei absolut identisch mit Dir selbst.“

[21]) Sittenl. S. 229 (IV, 176).

[22]) Sittenl. S. 274 (IV, 208).

[23]) Ueb. d. Wesen d. Gelehrten S. 38 (VI, 367).

[24]) Sittenl. S. 220—222 (IV, 170—71). Vergl. S. 279—80 (IV, 212).

[25]) Vergl. zum Flgd. §. 18 der Sittenlehre: „Systemat. Aufstellg. d. Bedingungen der Ichheit.“

[26]) Vergl. mit d. Bemerkungen der Sittenlehre über diesen Punkt (S. 288 ff.; IV, 218 ff.) die Darstellung der ersten §§. der „Grundlage des Naturrechts“ (III, 17—55) u. die Vorlesg. üb. d. Bestimmung des Gelehrten (S. 27 ff.; VI, 304 ff.). „Es gehört,“ heisst es dort, „unter die Grundtriebe des Menschen, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen; der Mensch ist bestimmt, in Gesellschaft zu leben, er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch u. widerspricht sich selbst, wenn er isolirt lebt.“ — Wenn diese Darstellungen vorzugsweise darauf bedacht sind, aus der Einheit des Ich (als reiner Vernunftform) die Vielheit der Individuen zu deduciren, so betonen spätere Arbeiten, wie die „Grundzüge d. gegenw. Zeitalters“, S. 44 u. 47 ff. (VII, 23—25) u. „Anweisg. z. seligen Leben“ S. 81 (V, S. 530) vielmehr die Einheit der Vernunft, welche nur durch die irdische Ansicht u. in derselben zu einer Vielzahl individueller Personen gespalten u. darum im Ganzen als Leben der Gattung erscheine.

[27]) „Grundzüge" S. 69—70 (VII, 34—35). Die Polemik, welche Herbart (Anal. Beleuchtung d. Naturrechts u. der Moral §§. 157 u. 203; Sämmtl. W. v. Hartenstein Bd. VIII, S. 356 u. 389) gegen diese Forderung richtet, enthält zwar beachtenswerthe Gedanken, indem sie an die „Confusion" erinnert, die aus der Vernachlässigung eigener Angelegenheiten über fremden, „aus den Einbildungen für Andere leben zu können", entspringen würde, übersieht jedoch, dass diese Ueberspannung des „Vivre pour autrui" nur eine Seite der Fichte'schen Ansicht ist.

[28]) Danach ist auch zu berichtigen, was Herbart (a. a. O.) über die natürliche Verwandtsch. d. Fichte'schen Idealismus mit d. Spinozismus sagt.

[29]) Ueb. d. Bestimmg. d. Gelehrten S. 34 (VI, 307). Vergl. z. Flgd. auch „Syst. d. Sittenlehre" §. 25: Von d. Pflicht unmittelbar Moralität zu verbreiten u. zu befördern.

[30]) Auch bei diesen Gedanken hat Herbart's ironische Kritik auf die Kehrseite hingewiesen. (Anal. Bel. §. 159; S. W. VIII, 357—58.) Wenn er meint, es sei zu besorgen, dass — wer irgend einen solchen Auftrag zur Erreichung des Gesammtzwecks der Vernunft mitzuwirken, in sich fühle — „dass ein solcher sich gar sehr allein finden werde," so gibt er damit nur dem Charakter d. F.'schen Ethik Ausdruck, welchen diese Darstellung in d. Bezeichnung „Ethik der schöpferischen Genialität" an die Spitze gestellt hat.

[31]) Best. d. Gel. S. 36 ff. (VI, 308—11).

[32]) Ueb. d. Wesen d. Gelehrten S. 42 (VI, 369).

[33]) Sittenlehre II, S. 84.

[34]) Es wäre zu weitläufig, die Belege für jeden einzelnen der folgenden Sätze Fichte's gesondert geben zu wollen; man vergl. zu dem Ganzen den eben citirten §. 16 der Sittenlehre, auf welcher die Darstellung im Wesentlichen beruht. Vergl. damit Sittenl. II, S. 60.

[35]) Auf Stellen solchen Inhalts beruht wohl der von Schopenhauer (Grundprobleme d. Ethik S. 182) gegen Fichte geschleuderte Vorwurf, dieser habe das liberum arbitrium indifferentiae aufgestellt u. mit den gemeinsten Gründen vertheidigt. Zu solchen Vorwürfen (soweit sie nicht überhaupt auf einem Missverstehen Fichte's beruhen) war Sch. am wenigsten berechtigt. Denn jener geheimnissvolle Beginn innerer Befreiung im sittlichen Genius spielt bei Fichte ganz die gleiche Rolle, wie bei Schopenh. die Umbiegung des Willens in seinem innersten Wesen, welche die Verneinung des Lebensdranges zur Folge hat u. von Sch. ausdrücklich als jedem Gesetze der Motivation entrückt dargestellt wird. Der Unterschied zwischen beiden Doctrinen ist völlig zu Gunsten F.'s; das Mysterium, welches Sch. seinen Lesern zumuthet, weit dunkler, als dasjenige, welches er bei F. verspottet. Denn viel eher lässt sich jedenfalls begreifen, wie in einer Welt, welche im innersten Kerne Vernunft ist, diese allbeherrschende Lebensmacht aus Trübungen sich loszumachen vermöge, als wie der alogisch-blinde, daseinsgierige Wille aus seinem eigensten Wesen heraus dazu kommen solle, sich in einem Individuum selbst zu verneinen.

[36]) Reden an die deutsche Nation S. 103 u. 316 (VII, 307 u. 414). Vergl. „Anweisung zum seligen Leben," S. 229 (V, 565).

[37]) Vergl. die schöne Stelle „Wesen des Gelehrten" S. 2 (VI, 350).

[38]) Sittenl. S. 425 ff. (IV, 314 ff.).

[39]) Anweisg. z. sel. Leben S. 136 (V, 498); Grundzüge des gegenw. Zeitalters S. 414 (VII, 188).

[40]) Reden S. 316 ff. (VII, 414 ff.).

[41]) Ueber d. Wesen d. Gelehrten S. 38—40 (VI, 368).

[42]) Staatslehre S. 87 ff. (IV, 144 ff.). Die „Grundzüge" S. 288 (VII, 133) geben diesem Gedanken die seltsame Wendung, die menschliche Erhebung zu Cultur u. Vernunft sei von einem ursprünglichen Normalvolk ausgegangen, ein Gedanke, welcher durch Fichte's übrige Anschauungen auf keine Weise begründet ist, u. wohl nur gewissen Bedürfnissen systematischer Construction oder theologischen Reminiscenzen seinen Ursprung verdankt. Bei dieser Gelegenheit sei übrigens daran erinnert, dass Schelling in der Schrift „Philosophie u. Religion" v. J. 1804 eine ganz ähnliche Hypothese vorgetragen u. mit ähnlichen Gründen gestützt hat. (Sämmtl. Werke; I. Abth. Bd. VI, S. 58 ff.) Da diese Schrift um zwei Jahre älter ist, als die „Grundzüge" v. 1806, so haben wir wieder den merkwürdigen, schon oben besprochenen, Fall eines geistigen Nebeneinanderschreitens, welches Zweifel an der Priorität der Ideen aufkommen lässt, u. hier um so auffallender ist, als beide Schriften nach der völligen Trennung zwischen Fichte u. Schelling verfasst wurden.

[43]) Vergl. üb. d. Stellung d. Staates z. Sittlichen: „Bestimmg. d. Gel. S. 32 (VI, 306); „Grundz." S. 368 (VII, 168), ibid. S. 474 (VII, 215), sowie „Staatslehre" S. 75—81 (IV, 434 ff.).

[44]) Man sehe die kraftvollen, von Fichte's glühender Abneigung gegen die Doctrin des Egoismus dictirten Schilderungen dieser Denkart, welche geradeso auch auf die Gegenwart passen, in den „Grundzügen des gegenw. Zeitalters" S. 58—59; 65—66; 71—72 u. 512 (VII, 30—33, 36 u. 232); dann „Anweisg. zum sel. Leben" S. 34 (V, 426), u. den merkwürdigen, für Fichte's ganze Denkart bezeichnenden Versuch, den Eudämonismus überh. ad absurdum zu führen, in der „Appellation" S. 85 (V, 227).

[45]) „Appellation gegen d. Anklage d. Atheismus" S. 64—65 (V, 219).

[46]) „Anweisung" etc. S. 167—68 (V, 520—21). Darauf hat schon Kuno Fischer aufmerksam gemacht (Gesch. d. neueren Philosophie, V. Bd. 2. Aufl. S. 717).

[47]) „Appellation" S. 33 (V, 206); „Anweisg." S. 145 (V, 505); „Grundzüge" S. 118 ff. (VII, 56 ff.). Ganz ebenso Schelling I, 197, Anmerkg.

[48]) „Anweisg." S. 93 u. 141 (V, 467 u. 502). Den von ihm bekämpften Standpunkt Kant's nennt Fichte in der Vorrede z. dieser Schrift zugleich den seiner eigenen Sitten- u. Rechtslehre. Indessen sei derselbe von ihm niemals als der letzte und höchste für den Entwurf einer Weltansicht betrachtet worden, u. es habe sich auch seine philosophische Ansicht selbst in keinem Stücke geändert, wenn er schon hoffe, „dass sie an ihm manches

geändert habe". Dass in den Schriften „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" u. „Appellation an das Publicum" sich auch solche Bemerkungen finden, welche im Sinne der späteren Religionslehre Fichte's (in den „Grundzügen" u. der „Anweisg. z. sel. Leben") gedeutet werden können, scheint mir gewiss u. dürfte aus den bereits gemachten Anführungen aus beiden Schriften auch den Lesern ersichtlich geworden sein. Ebenso sicher aber scheint mir, dass der Standpunkt in diesen verschiedenen Arbeiten Fichte's nicht der gleiche ist, wenn auch seine Ueberzeugung die nemliche geblieben sein sollte. Die eine Darstellung geht vom Ethischen aus u. endet im Religiösen; die spätere vom Religiösen u. endet im Ethischen. Aber freilich darf man nicht vergessen, dass das Religiöse der späteren Darstellung die Religion nur im Sinne der früheren ethischen Weltansicht ist. Ganz im Sinne dieser späteren Erklärungen Fichte's, aber schwerlich ohne eine polemische Hinweisung auf den früheren Standpunkt Fichte's, wie Schelling ihn aufgefasst zu haben scheint, polemisirt Schelling in den Würzburger Vorlesungen v. 1804 (Sämmtl. W. VI. Bd. S. 557) gegen die Vorstellung, die Sittlichkeit zuerst u. dann Gott zu setzen, die er auch in ihrem besten Sinne ein Greuel u. die tiefste Verkehrtheit nennt.

49) „Anweisg." S. 13—15 u. 65 (V, 410—13, 447). Vergl. „Grundzüge" S. 118—19 (VII, 56—57).

50) Ibid. S. 11 (V, 409 u. 522).

51) Ibid. S. 25—26, 32 u. 105 ff. (V, 419—20; 424 u. 476 ff.), „Grundzüge" S. 223 (VII, 104). Dass Fichte das Johannesevangelium (welches er mit Recht als die einzige philosophisch bedeutende unter diesen Schriften ansieht) für eine wunderbare u. räthselhafte Zeiterscheinung, ohne Vorgang u. ohne eigentliche Folgen, erklärt, kann bei dem damaligen Zustand der neutestamentlichen Kritik nicht überraschen. Um so bedeutungsvoller ist, dass er von Griechen Plato als den einzigen auf diesem Wege Wandelnden bezeichnet.

52) A. a. O. S. 97 (V, 470).

53) Auf diesen Gedanken kommt Fichte in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder zurück: „Ueber den Grund unseres Glaubens etc." S. 13 (V, 185); „Appellation" S. 27 u. 48 (V, 204 u. 212); „Anweisung" S. 104 (V, 475).

54) „Appellation" S. 41—42 (V, 209—10); Philosoph. Journal Bd. IX, S. 380 u. 383 (V, 391 u. 93); „Grundzüge" S. 519 (VII, 235). Vorlesg. üb. d. Bestimmg. d. Gelehrten S. 15 (VI, 299).

55) „Appellation" S. 65 (V, 219); „Reden" S. 84 (VII, 298).

56) „Appellation" S. 40 (V, 209).

57) „Grundzüge" passim.; bes. S. 510—522; dann 532—33 (VII, 231—241); „Reden" S. 86 (VII, 299).

58) „Anweisung" S. 15, 95, 103—4 (V, 412, 469, 475). Vollständig damit identisch die Aeusserungen Schelling's in den Würzburger Vorlesg. v. 1804. (Sämmtl. W. VI, S. 556, 558.) Uebrigens macht selbst ein so strenger Kritiker wie Herbart hier ein Zugeständniss u. meint in d. Rede

„Ueber Fichte's Ansicht von der Weltgeschichte" (Kl. Schr. hrsg. v. Hartenstein II. Bd.), „jener heilige Spruch: ‚in Ihm leben, weben u. sind wir', der das Verhältniss zwischen Gott u. den Menschen anzeigen soll, lasse sich so äusserst leicht auf das vom Idealisten angenommene Verhältniss zwischen dem einzigen reinen Ich u. jedem empirischen Ich übertragen, dass nichts natürlicher sei als die Art, wie Fichte die Religionslehre seiner Philosophie nicht anzupassen, sondern diese durch jene, u. jene durch diese nur besser zu verstehen glaubte." (A. a. O. S. 37.)

59) Wesen d. Gelehrten S. 49 (VI, 372). Vergl. „Reden" S. 83—84 (VII, 279—98) u. „Anweisung" S. 67 (V, 449).

Anmerkungen zum IV. Capitel.

[1]) Für die Bearbeitung von Krause's Ethik ist der Verf. Herrn Dr. Paul Hohlfeld in Dresden zu besonderem Dank verpflichtet, welcher nicht nur durch unverzügliche Mittheilung seiner jüngsten überaus reichhaltigen Veröffentlichung von Krause's ethischen Schriften es ermöglicht hat, ein werthvolles, vorher nicht gedrucktes, Material noch rechtzeitig benutzen zu können, sondern als gründlichster Kenner der Krause'schen Philosophie auch sonst dankenswerthe Winke gegeben hat. Selbstverständlich indessen trägt der Verf. die alleinige Verantwortung für die obenstehende Auffassung u. Darstellung der Krause'schen Ethik.

[2]) Vergl. Erdmann, Versuch etc. III. Bd. 2. Abth. S. 303: „Die wahre Sittlichkeit setzt Schelling darein, dass das ewige Sein, das All' in dem Einzelnen walte, u. bei ihm ist es Consequenz der ganzen Ansicht, was bei Fichte in seiner späteren Zeit sich etwas seltsam ausnimmt, dass der Mensch *sich* vergessen solle".

[3]) Ich citire im Folgenden nach der genannten Publication von Dr. Paul Hohlfeld u. Dr. August Wünsche: System der Sittenlehre von Karl Christian Friedrich Krause. I. Abtheilung: Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre. (Von Krause selbst i. J. 1810 veröffentlicht). II. Abtheilung: Abhandlungen u. Einzelgedanken zur Sittenlehre. (Aus Kr. handschriftlichem Nachlasse.)

[4]) System I, S. 66, 77.

[5]) So fassen Krause's Stellung übereinstimmend Zeller (Gesch. d. Philos. in Deutschl. S. 741—42) u. Erdmann (Versuch e. wiss. Darstellg. etc. III, 2, S. 643).

[6]) Syst. I, S. 67 u. 53.

[7]) Syst. II, S. 302.

[8]) Syst. I, S. 93, 257.

[9]) Syst. I, S. 65, 73, 93, 256; II, S. 400, 413, 428, 506, 522.

[10]) Syst. I, S. 265; II, S. 507.

[11]) Syst. I, S. 269—70; II, 289—90, 297, 498 Anmerkg.

[12]) Syst. I, S. 292—3; II, 341, 346, 364, 383, 523.

[13]) Syst. II, S. 293, 296, 498—99, Anmerkg.

[14]) Syst. II, S. 297, 341, 346, 364, 384.

[15]) Das Folgende vorzugsweise aus dem „Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre" v. 1810.

[16]) Syst. I, S. 160 ff.

[17]) Syst. I, S. 159, 167—69; II, 497—8.

[18]) Syst. I, 160; II, 498.

[19]) Syst. I, S. 202; II, 488.

[20]) Vergl. Schelling's Sämmtl. W. I. Abth. Bd. VI, §. 379.

[21]) Syst. I, 203; II, 506.

[22]) Syst. I, 205 ff.; II, 446, 453. Man kann zum Verständniss dessen, was Krause meint, aber in seiner unbehülflichen farblosen Ausdrucksweise nicht recht anschaulich machen kann, an eine schöne Stelle aus Schelling's Stuttgarter Privatvorlesungen erinnern (S. W. I. Abth. Bd. VII, 437): „Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes; aber alles in ihm ist so voll Leben, dass auch dieses Untergeordnete wieder in ein eigenes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fusssohle seines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier der Künstler auch noch die Fusssohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Aeusserste und Entfernteste von Gott noch volles, kräftiges Leben in sich selbst."

[23]) Syst. I, 178; vergl. die sämmtlichen Fassungen des „Menschheitlebgesetztums" u. die „Gebote der Menschheit" (Syst. II, 516).

[24]) Syst. II, 447—9, 467, 481, 517; womit die identischen Forderungen des „Menschheitlebgesetztums" zu vergleichen.

[25]) Syst. I, S. 23—35; II, 505.

[26]) Syst. I, 243; II, 477 u. 503 ff.

[27]) Syst. I, 238 ff.; vergl. den Aufsatz „Menschheitbund", Syst. II, 304 ff.; dann die verschiedenen Gestaltungen des Menschheitspruches, mit ihren ausführlichen Erläuterungen, Syst. II, 545 ff; u. die beiden kleineren Stücke: „Wahlspruch der Menschlich-Gesinnten" u. „Beim Schauen (d. i. der geistigen Gesammtanschauung) der Menschheit" (ibid. S. 574 u. 579).

[28]) Syst. II, 347, 354, 365, 387, 511. Vergl. die Definition des Begriffes „Innigkeit" S. 336—37: „Innigkeit heisst jener Zustand des Menschen, wenn ein anderes Wesen in ihm als ganzen Menschen, in Geist u. Gemüth, in Erkenntniss und lebendiger Einwirkung, wahrhaft gegenwärtig ist und der Mensch zugleich wechselseitig sich als ganzen Menschen, mit Geist u. Gemüth, mit herzlicher Neigung, in Achtung und Liebe, nach dem ihm gegenwärtigen Wesen hinneigt und in diesem sich ebenso wechselseits gegenwärtig zu machen sucht, als es ihm selbst gegenwärtig ist, auf dass es mit ihm eine wirkliche und wesentliche Einheit des Lebens eingehe." Und so umfasst das ganze Leben des Sittlichen ebensowohl Gottinnigkeit, als Menscheninnigkeit und Menschheitinnigkeit. Vergl. auch in „Gebote der Menschheit" die Antwort auf die Frage: „Wie soll ich menschheitinnig sein?" (Syst. II, 477).

[29]) Schelling: Philos. Untersuch. üb. die menschl. Freiheit (S. W. I. Abth. Bd. VII, S. 413). Aehnl. auch die Stuttgarter Vorlesg. (VII, 473).

[30]) Krause, Syst. II, S. 352, 407.

[31]) Man vergl. für Hegel ausser den mehrfach genannten allgemeinen Darstellungen insbesondere die Monographien von Haym: „Hegel u. seine Zeit“, u. Rosenkranz: „Hegel's Leben“; „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“, sowie die „Apologie H.'s gegen Dr. Haym“ (wiederabgedr. im IV. Bande der „Neuen Studien“) u. den Essay über Hegel, ebenda, Bd. III. Wichtige Hülfsmittel z. Verständniss des Systems bieten ausserdem die in Kirchmann's Philos. Biblioth. erschienenen „Erläuterungen zu H.'s Encyklopädie“ und Rosenkranz's „System d. Wissenschaft, ein philos. Encheiridion“. Vergl. ausserdem K. Köstlin: „H. in philos., polit. u. nationaler Beziehung“; sowie E. Feuerlein: „Ueb. d. culturgeschichtl. Bedeutung H.'s“ (Histor. Zeitschr. 12. Jahrg. 1870), von welchem wir auch eine treffliche Darstellung der H.'schen Ethik besitzen („Die philos. Sittenlehre“ etc. II. Bd.). S. ausserdem I. H. Fichte: System d. Ethik. I. Geschichtl. Theil.

[32]) S. Hegel's Relig. Philosophie (S. W. Bd. XII, S. 287).

[33]) Nur in diesem vermittelten Sinne ist auch die „Göttlichkeit“ zu verstehen, welche Hegel in der „Rechtsphilosophie“ dem Staate zuschreibt. Er selbst hat sich darüber in der „Philosophie der Geschichte“ ausgesprochen. Die Freiheit ist in ihrer Wahrheit göttlich; der Staat ist die objective Verwirklichung der Freiheit; also hat der menschliche Wille, der im Staate sich als Gesetz und Sitte realisirt, den göttlichen Willen an sich zu seiner Wahrheit. Vergl. Rosenkranz, N. Studd. III. Bd. S. 260 u. das hier unten, Cap. V, S. 158 ff. über das Verhältniss von Religion u. Staat bei Hegel Bemerkte.

[34]) Die Arbeiten Hegel's, welche für die Construction seiner Ethik vorzugsweise in Betracht kommen, sind die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ a. d. J. 1821 (Bd. VIII der „Werke“); die „Phänomenologie des Geistes“ (Bd. II); die „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (Bd. VII, 2. Abth.). Die „Philosoph. Propädeutik“ (Bd. XVIII) bietet gerade für die charakteristischeste Seite der Hegel'schen Ethik nur wenig Ausbeute, während sie eben wegen ihrer grösseren Anlehnung an den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins für Hegel's Lehre von der Moralität zu benutzen ist. Ausserdem bieten die Abhandlung „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ (a. d. Krit. Journal d. Philos. v. 1802 u. 1803, Bd. I) u. die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte (Bd. IX) vielfache wichtige Ergänzungen. Die Darstellung ist nicht überall identisch; aber die Abweichungen erklären sich leicht aus dem verschiedenen Zwecke dieser Arbeiten. Dass Hegel's Grundansicht stets dieselbe gewesen, zeigt ein Vergleich der oben genannten Abhandlung mit dem System der Rechtsphilosophie.

[35]) Karl Rosenkranz: System der Wissenschaft. Ein philosophisches Encheiridion. 1850. Damit zu vergleichen die Erläuterungen von R. zu Hegel's Encyklopädie.

[36]) Enc. §§. 468, 469, 471, 481; Rechtsphil. §. 4 u. 5, §. 7 u. 10, dann §. 21—23.

[37]) Enc. §. 473; 476—78; R.-Phil. §. 11—15. Phil. der Geschichte; Einleitg. (IX, S. 41).

[38]) Man vergl. die wichtigen Erörterungen Encykl. §. 471, 474 u. 475 mit Rechtsphil. §. 21.

[39]) Encyklop. §. 475.

[40]) R.-Philos. §. 19.

[41]) Encykl. §. 476–80; R.-Phil. §. 17—21.

[42]) Vergl. Philos. d. Gesch.; Einleitg. (IX, 35), wo dem sogen. „Gut- oder Schlechtgehen von einzelnen vernünftigen Individuen“ solches entgegengestellt wird, was „an und für sich seiender Zweck ist“, nemlich „gute, sittliche, rechtliche Zwecke“. Wie bei Kant wird dem Begriffe „allgemeiner Zweck“ der des „Zweckes an sich“ substituirt, um den Eudämonismus zu verbergen. Dies zeigt sich auch bei Rosenkranz. Das Gute definirt er als den allgemeinen Begriff des freien Willens (Syst. §. 662), womit es eben bloss nach seiner formalen Seite hin bezeichnet ist. Der wahrhaft Freie reflectirt nicht darauf, was äusserlich an Wohl oder Wehe für ihn aus dem vernünftigen Handeln herauskomme (§. 688). Aber das ist auch nicht die Meinung des Eudämonismus, welcher, wie §. 666 selbst hervorhebt, durch Verallgemeinerung die Unbestimmtheit seines Princips zu corrigiren sucht.

[43]) Encykl. §. 482, 485.

[44]) Encykl. §. 486; Rechtsphil. §. 29.

[45]) Phänomen (S. W. II, S. 328).

[46]) R.-Phil. §. 34 ff.; Enc. §. 488.

[47]) R.-Phil. §. 41; §. 104 Anmerkg.

[48]) Enc. §. 502. Mit Recht hat Rosenkranz in seinen Erläuterungen zur Encyklop. diese Gliederung angegriffen und in seinem „System“ durch eine andere, weit naturgemässere, ersetzt. Er weist darauf hin, dass dasjenige, was Hegel unter den Begriff des abstracten Rechts stellt, keineswegs der Innerlichkeit völlig entbehre, und dass umgekehrt in dem, was Hegel Sittlichkeit nennt, sich Bestimmungen finden, die eine ebenso vollkommene Aeusserlichkeit haben, als das Eigentum, welches Hegel zum Mittelpunkte des persönl. Rechts macht (zu §. 487). Unrecht u. Strafe, die Hegel doch noch dem Begriffe des Rechts an sich einverleibt, sind ohne den Begriff der Zurechnung undenkbar. Aus diesem Grunde hat R. dasjenige, was Hegel abstractes Recht nennt, als singuläres Recht an die Spitze der Sittlichkeit, d. h. der äusseren Darstellung des vernünftigen Willens, gesetzt und auch die innere Gliederung dieser Stufe umgebildet, indem er das Recht an sich, als persönliche Freiheit, Eigentum, Vertrag, dem Unrecht u. der Strafe gegenüberstellt.

[49]) Encykl. §. 503 ff. R.-Phil. §. 113 u. 114. Dass diese Gliederung des Begriffes der Moralität dem wahren Inhalt des Sittlichen in seiner subjectivpersönlichen Erscheinung nicht gerecht wird, ist zweifellos. Sie hat von jeher grosse Bedenken erregt. Auch hier bezeichnet Rosenkranz's Leistung einen bedeutenden, noch für die heutige Systematik werthvollen Fortschritt. Nachdem er die in gegenwärtiger Darstellung als Theorie des Willens u. Abgrenzung von Gefühls- und Vernunftmoral behandelten Fragen als ersten Theil der Ethik unter dem Begriffe des Guten erörtert,

gewinnt er den weiteren Fortgang durch Betrachtung des Verhältnisses, welches der einzelne, concrete Wille dem Abstractum des Guten gegenüber einnimmt. Die Forderung des Gesetzes, gut zu sein, wird für ihn zur bestimmten Pflicht. Die Verwirklichung dieses Imperativs ist Tugend. Die Vergleichung des empirischen Willenszustandes mit seinem Begriff, ein apodiktisches Urtheil, gibt den Begriff des Gewissens. Der Begriff der Handlung, mit welchem Hegel fast ganz allein den Begriff der Moralität erfüllt, ist nur ein Moment der Entwicklung des Pflichtbegriffes. Mit gutem Rechte weist Rosenkranz darauf hin, dass Hegel zu weit gehe, wenn er den Inhalt der Pflichten und Tugenden nur aus den objectiven Formen der Sittlichkeit, aus den Aufgaben der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates, ableiten wolle (vergl. R.-Phil. §. 148); dass vielmehr die Nothwendigkeit, Pflicht u. Tugend an diese Objectivität anzuknüpfen, die Ethik nicht davon dispensire, auch diejenigen Elemente zu behandeln, die in ihrem Begriff als solchem liegen. (Vergl. Erläuterungen z. § 487; System §. 690—720.)

[50]) R.-Phil. §. 137.

[51]) Phänom. (II, S. 493).

[52]) R.-Phil. §. 341 ff. Doch vergl. die hohe, wenn auch nur bedingte Würdig., welche die R.-Phil. §. 136 u. 138 dem Standp. d. subjectiven Innerlichkeit zu Theil werden lässt.

[53]) R.-Phil. §. 139; Philos. Prop. (XII, S. 211—12).

[54]) R.-Phil. §. 140. Philosophie d. Geschichte (IX, 34).

[55]) „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" (Philos. Journal 1802—3; S. W. Bd. I, S. 352, 355).

[56]) R.-Phil. §. 142—157. Phil. d. Geschichte; Einleitg. (IX, 40—41). Darum polemisirt Hegel auch immer wieder gegen die Meinung, welche die Freiheit des Menschen im Naturzustande und im Staate nur eine Beschränkung derselben erblickt.

[57]) R.-Phil. §. 340 ff. Philos. d. Geschichte; Einleitg. passim.

[58]) Philos. d. Gesch.; Einleitg. (IX, S. 66—68; S. 36); R.-Phil. §. 345.

[59]) Vergl. Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 18 u. 25. Wiederholt citirt Hegel die Antwort jenes antiken Weisen auf die Frage eines Vaters nach der besten Art seinen Sohn sittlich zu erziehen: „Wenn Du ihn zum Bürger eines Staates von guten Gesetzen machst" (R.-Phil. §. 153; S. W. Bd. I, S. 400).

[60]) R.-Phil. §. 185.

[61]) M. s. besonders Haym: „Hegel u. seine Zeit", S. 365 ff. Allihn: „Grundirrtümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel" (Zeitschr. f. exacte Philos. Bd. I, S. 407—8) u. „Die Reform der allgem. Ethik durch Herbart (ibid. Bd. III, S. 361, Anmerkg.).

[62]) R.-Phil. §. 342—43, 348.

Anmerkungen zum V. Capitel.

[1]) Man vergl. mit diesen vorläufigen Bemerkungen über die religiöse Frage in Frankreich u. England die ausführlicheren Darlegungen in Buch II, Cap. XII, 1. Abschn. u. Buch III, Cap. XVI, woselbst auch die litterarischen Nachweise gegeben sind. Ferner zu diesem ganzen Capitel die in Cap. I, Anmerkg. 57 erwähnten Arbeiten von Pfleiderer, Pünjer u. Bartholmèss.

[2]) Wie gross der Einfluss Saint-Martin's auf die geistige Bildungsgeschichte Baader's ist, lässt sich aus dem vorliegenden Material nicht mit Sicherheit beurtheilen, wie auch die Frage nach der späteren Gemeinschaft der Anschauungen noch eine genauere Untersuchung verdiente. Die Biographie Baader's von Fr. Hoffmann (S. W. Bd. XV) sagt nichts über den Zeitpunkt, in welchem Baader den französ. Mystiker kennen lernte u. zu studiren begann. Dagegen bezeichnet sie die zwischen 1792 u. 1795 geschriebene Schrift: „Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft u. die absolute Blindheit der letzteren“ als das erste Zeugniss der vollen Selbständigkeit seiner philosoph. Ueberzeugung, welche diese Schrift im Keime enthält. Anderseits erscheint Baader in den folgenden Jahren, zwischen 1804 u. 1810, im Verkehr mit Schelling, Tieck, Schubert, bereits in vollständiger Vertrautheit mit den Schriften der Mystiker. (A. a. O. S. 36, 38, 42—43.) I. J. 1809 weist er Schubert nachdrücklich auf S. Martin hin u. ermuntert ihn zur Uebersetzung der Schrift „Esprit des choses“, welche 1811 erschien u. von B. mit einer Vorrede versehen wurde. Freilich darf nicht unerwähnt bleiben, dass die älteste litterarische Arbeit S. M.'s „Des Erreurs et de la Vérité“ (1775) bereits i. J. 1782 von Mathias Claudius in's Deutsche übertragen worden ist u. möglicher Weise die erste Bekanntschaft B.'s mit dem französ. Mystiker vermittelt hat. Auf sie weist auch Schubert denjenigen hin, „welcher die Wirksamkeit jenes Mannes auf seine Zeit u. seine Bedeutung für diese recht verstehen will“. Im Uebrigen ist der Einfluss S. M.'s auf Baader ein fortlaufender gewesen, wie die aus seinem Nachlasse herausgegebenen Bemerkungen u. Zusätze zu dessen sämmtlichen Hauptwerken beweisen. (Baader's S. W. Bd. XII; vergl. Bd. XV, S. 62—63.)

[3]) Ich erinnere an die identischen Eingaben Baader's an die Monarchen der Ostmächte a. d. J. 1814 u. 1815, deren wesentlicher Inhalt im folgenden Jahre (1815) in der Schrift: „Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuen u. innigeren Verbindung der Religion mit der Politik", der Oeffentlichkeit zugänglich wurde (vergl. Hoffmann's Biogr. Bd. XV, S. 61—62) u. an den unglaublich indiscreten Versuch einer Einmischung in die inneren Verhältnisse des preussischen Protestantismus, welchen Baader in seiner an Friedrich Wilhelm III. gerichteten Denkschrift von 1824 gemacht hat. S. den Wortlaut derselben Bd. XV, S. 67 ff. Dass inmitten des höchsten Aufschwunges u. der stolzesten Kraftentfaltung des philosophischen Idealismus in Deutschland Baader sich bei Russland um Rettung für bedrohte geistige Güter umsieht, wäre ein unauslöschliches Brandmal an seinem Namen, wenn es nicht ein so komischer Missgriff wäre, von der erstarrten russischen Orthodoxie eine Vermittlung zwischen Katholicismus u. Protestantismus, zwischen Glauben u. Wissenschaft, zu erwarten. Wenn Baader anderwärts (I, S. 89 Anmerkg.) unter Anerkennung der Forderung de Maistre's, man müsse die socialen Irrtümer der Zeit von der Metaphysik her angreifen, die damalige Gegenwart eine solche nennt, „in welcher die höhere speculative Wissenschaft in Deutschland nicht mehr habe, wo sie ihr Haupt hinlegen könne", so verlernt man Angesichts so wunderlicher Urtheile selbst das Staunen über das russische Project. Vergl. Baader's Bericht an das Publicum über seine Reise nach Russland u. die ihm dort widerfahrene Behandlung. W. W. XV, S. 75 ff. u. 94 ff. Der latitudinarische Gedanke einer christlich-religiösen Weltsocietät, einer Vereinigung insbesondere des occidentalischen u. orientalischen Katholicismus auf der gemeinsamen Grundlage der ersten ökumenischen Concilien, ist, freilich in durchaus akademischer Form u. vorsichtig abwägender Weise, auch von dem gelehrten Führer des Altkatholicismus, von Döllinger, in seinen kirchenpolitischen Vorträgen a. d. J. 1872 erörtert worden.

[4]) Baader's Sämmtl. W. Bd. I, 93.

[5]) Ebenso belustigend als belehrend ist es zu sehen, wie Baader selbst einmal das Verhältniss in einer Eingabe an den bayer. Minister von Schenk (XV, 466) charakterisirt, indem er von Schelling bemerkt, dass er mit seinen neuaufgelegten naturalistischen Principien im christlichen Gewande die speculativen Tiefen des Christent. nicht erreiche, und dass Hegel von seinem negativ-protestantischen Boden aus nur das Schlechte zerstören, aber nichts Gutes bauen könne, während er seine eigenen Leistungen als etwas bezeichnet, von welchem Schelling u. Hegel noch keine Kunde haben u. das darum auch nicht in Parallele mit ihnen gestellt werden könne. Ganz in diesem Sinne behauptet auch Fr. Hoffmann, dass Baader, von den Ideen des Christentums erfüllt, wie kein anderer Philosoph der gesammten neueren Zeit, die Principien einer christlichen Philosophie ausgebildet habe zu einer Zeit, wo die gesammte deutsche Philosophie in ihren hervorragendsten Vertretern theils dem heidnischen Pantheismus theils dem rationalistischen Deismus verfallen

war. (B.'s S. W. Einleitg. z. Bd. V, S. XI.) Was übrigens Schelling's Wirkungen angeht, so vergl. das unten Anmerkg. 58 Angeführte.

[6]) Ueber Baader's allgemeinen philos. Standpunkt vergl. man die Ausführungen von Lutterbeck: „Ueb. d. philos. Standp. B.'s"; Hamberger: „Christent. u. moderne Cultur"; u. K. Ph. E. Fischer's Jubiläumsschrift: „Versuch e. Charakteristik von B.'s Theosophie u. ihres Verhältnisses zu d. Systemen Schelling's u. Hegel's, Daub's u. Schleiermacher's". 1865. Die folgenden Citate geben Band u. Seitenzahl der Gesammtausgabe von Baader's Schriften.

[7]) I, 70, 76, 78, 87 Anmerkg.; 362.

[8]) I, 145, 239; XV, S. 87 ff.

[9]) XV, S. 77: V, 336; I, 361, 93.

[10]) I, 136, 342—43; 362 ff.

[11]) I, 95. Man vergl. mit diesen Anmerkg. 7—11 citirten Stellen die vielfach ergänzenden u. commentirenden Ausführungen, welche Baader in den Anmerkg. 3 genannten Denkschriften, sowie weiteren politischen Darlegungen aus späterer Zeit gegeben hat. S. Bd. XV, S. 71, 75 ff. 85 ff.

[12]) Baader vertritt auch bereits jenen lächerlichen, durch päpstliche Bullen wie klerikale Winkelblättchen immer wieder aufgefrischten Wahn, als seien die Triumphe des freien Gedankens in neuerer Zeit aus einer „Verschwörung d. Wissenschaftler gegen die christliche Religion", aus Geheimbünden von Freimaurern u. Illuminaten hervorgegangen (Bd. XV, S. 76, 513 und anderwärts, z. B. Bd. I, S. 88).

[13]) I, 238, 345, 365—66.

[14]) I, 145, 137; VIII, 42.

[15]) Z. B. V, 336.

[16]) Dass Baader's geistiger Zusammenhang mit der Mystik ein viel engerer ist, als mit der Scholastik, tritt dem Kundigen auf Schritt u. Tritt entgegen; wird auch von Fr. Hoffmann durchgehends anerkannt. Vergl. Einleitg. z. Bd. V, S. XII. Für seine gründliche Abneigung gegen die Jesuiten enthält der Briefwechsel manche charakteristische Belege, z. B. XV, S. 569, 597.

[17]) Ueber Baader's Stellung zu der Lehre vom Primat des römischen Bischofs u. ihr Verhältniss zum katholischen System s. d. wichtigen Angaben Hoffmann's in Bd. I, S. 355 u. B.'s Biographie XV, S. 122 u. ff., die dort genannten Schriften Baader's (W. W. Bd. V, Nr. VI—X) u. zahlreiche, zum Theil sehr kraftvoll entschiedene Stellen in B.'s Briefwechsel, namentl. seit 1838. Besonders merkwürdig erscheint mir Nr. 274, worin B. sich mit dem Gedanken einer Trennung des Katholicismus vom Papismus als Vorläufer des heutigen Altkatholicismus erweist, u. der preussischen Regierung den Rath gegeben haben will, alle jene Katholiken (Priester wie Laien) in ihren Staaten, welche sich vom Papismus losmachen, ohne sofort sich lutherisch oder reformirt zu machen, gegen alle weltlichen Verluste von Rom aus zu schützen, womit eine deutsche katholische Kirche sofort sich bilden werde. Welche Rolle dieser Gedanke um das J. 1870/71 vor u. nach Dogmatisiru g der Unfehlbarkeit wieder

gespielt hat, ist allen Zeitgenossen dieser Vorgänge noch in frischer Erinnerung.

[18]) Eine Reihe von Kraftstellen im XV. Bde. S. 68, 86—87; 438, 467.

[19]) XV, 513, 521, 596.

[20]) In der That beschränkt sich die intellectuelle Fortbildung der Kirchenlehre, von der Baader spricht, auf ein bescheidenes Maass. Mit der Scholastik theilt er die Gebundenheit an's Dogma, welches philosophisch flüssig zu machen dort Aristoteles hier Jakob Böhme dienen müssen.

[21]) I, 354.

[22]) Eine specielle Darstellung der Ethik Baader's liegt bis jetzt nicht vor, sowenig wie er selbst eine solche gegeben hat. Ich weise besonders auf die Schrift hin: „Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft", die Rede: „Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik", die Recension über Bonald's: „Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales" (Bd. V) u. die „Vorlesungen über speculative Dogmatik". Der beste u. eingehendste Bericht über Baader's Ethik in den allgemeineren Darstellungen bei Erdmann, Gesch. d. neueren Philos. III. Bd. II. Abthlg. S. 622 ff.

[23]) Bd. I, 348—49; 369—70; auch 203, 211; vergl. VIII, 360.

[24]) I, 143, 242, 281. Ausgeführteste Theorie dieser „Freiheit in Abhängigkeit" I, S. 210.

[25]) I, 85, 103, 308—10.

[26]) I, 365, 371; XV, 61, 69.

[27]) I, 55, 257, 141, 369. Vergl. V, 282 u. 362.

[28]) I, 143—44; VIII, 41—42.

[29]) I, 100; VIII, 117.

[30]) Worte Hoffmann's in d. Einleitg. z. V. Bde. von Baader's W. W. S. XVI. Es ist nicht uninteressant, hier die Argumentation der verschiedenen Richtungen neben einander zu stellen, die, von dem gleichen Thatbestande der Erfahrung ausgehend, zu ganz verschiedenen Schlüssen gelangen. B. schliesst: „Da die irdische Welt, so wie sie jetzt ist, nicht von Gott geschaffen sein kann, ihrem Wesen nach aber doch unleugbar von Ihm geschaffen ist, so muss eine Alteration mit ihr vorgegangen sein, welche nur von geschaffenen geistigen Wesen herrühren kann". Der Positivismus Hume's, Proudhon's, Mill's schliesst: „Da die Welt, wie sie uns gegeben ist, nirgends die Züge aufweist, welche sie haben müsste, wenn der Begriff der Gottheit als ethisches Ideal u. Welturheber der richtige wäre, u. da der Mensch die Verhältnisse der Welt als gegebene vorfindet, mit deren Besserung sich die Jahrtausende mühen: so muss der theologische Gottesbegriff aufgegeben oder wenigstens modificirt werden." Auf welcher Seite die Last des zu Beweisenden grösser sei, mag der einsichtige Leser selbst entscheiden!

[31]) Vergl. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos. VI. Bd. S. 194; u. Erdmann, Versuch einer wissensch. Darstellung etc. III. Bd. 2. Abth. S. 585.

[32]) Was Baader's ursprüngliche Priorität betrifft, so vergl. man insbes. dessen „Sämmtl. Werke“ Bd. V, S. IV—VI; dann S. LXIX mit vorausgehenden u. folgenden; Bd. XV, S. 38 ff. sowie Franz Hoffmann's philosoph. Schriften Bd. VI, S. 15 ff.; 57—59; 69 ff.; Bd. VIII, S. 100. Schelling's Schrift über die Freiheit (Sämmtl. W. Abth. I, Bd. VII) ist reich an höchst anerkennenden Citaten aus Baader; z. B. S. 367, 373, 376, 414. Er nennt ihn denjenigen, welcher den allein richtigen Begriff des Bösen wieder hervorgehoben u. durch tiefsinnige Analogien erläutert habe.

[33]) Vergl. die warmen Aeusserungen Sch.'s über Böhme (neben Hamann u. Spinoza) in dem Fragment „Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft“ (VIII, S. 8).

[34]) Man vergl. die ausgezeichnete Darstellung Kuno Fischer's im VI. Bande d. Geschichte d. neueren Philosophie, zu welcher in diesen Dingen nichts hinzuzufügen ist. S. 205 ff.; 886 ff.; 946.

[35]) Philosophie u. Religion (VI, S. 53—56). Diese Aeusserungen sind fast völlig identisch mit denen im 8. Briefe über Dogmatismus u. Kriticismus (I, S. 322).

[36]) Ibid. VI, 42—43.

[37]) Ibid. S. 38, 41.

[38]) S. 38—39; 57.

[39]) Briefe üb. Dogm. etc. 8. Br. (I, S. 316, 320—21).

[40]) Philos. u. Rel. (VI, S. 16—17). Nur in diesem Sinne ist es gemeint, wenn die Schrift über die menschliche Freiheit erklärt, sie halte mit Lessing die Umbildung der geoffenbarten Wahrheit in Vernunfterkenntniss für nothwendig, wenn dem Menschengeschlecht damit geholfen werden solle. Und so bezeichnet es auch das geistvolle Fragment „Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft“ als den Grundzug des deutschen Geistes, nach einer Religion zu streben, die mit Erkenntniss verbunden u. auf Wissenschaft gegründet ist (S. W. Bd. VIII, S. 9).

[41]) Briefwechsel mit Eschenmayer bezügl. d. Abhdlg. üb. d. Wesen der menschl. Freiheit (VIII, S. 167—68, vergl. S. 187—88).

[42]) Zuerst tritt dies Problem bei Schelling auf in der Schrift „Philosophie u. Religion“; von bes. Wichtigkeit für dasselbe ist die Abhandlung über das Wesen der Freiheit; sodann der Briefwechsel mit Eschenmayer über diese Schrift. In der complicirtesten dialektischen Gestaltung u. in engem Zusammenhang mit Schelling's Potenzenlehre erscheint es endlich in dem aus dem Nachlasse herausgegebenen Fragment „Die Weltalter“ (Bd. VIII) zu dessen abgrundtiefen Speculationen wohl nur Plotinos ein Seitenstück liefern dürfte. Für das im Texte Gesagte ist es lehrreich, die Behandlung der Frage in den Würzburger Vorlesungen über das System der Philosophie (VI, S. 542), welche ganz unter dem Einflusse spinozistischer Ideen steht, mit Schelling's späterer Doctrin zu vergleichen. Wohl klingt auch dort schon einmal der spätere Begriff des „Abfalles“ an (S. 552), aber in einem Sinne, in welchem er auch von der Philosophie Spinoza's nicht zu vermeiden war. „Abfall“ nennt Sch. dort das

Nicht-in-Gott-Sein der Dinge als besonderer, da sie doch ihrem Wesen nach oder an sich nur in Gott sind; d. h. den Grund der Endlichkeit. Auch für Spinoza ist innerhalb der Natura naturata das Böse objectiv-real: es entsteht durch das Zerfallen der ewigen Natur in zahllose Endlichkeiten; u. streng genommen ist so auch bei Sp. die Natura naturata ein bleibendes Böses in Gott; gerade das, was nicht sein sollte! — Ausführliche Darstellungen der betr. Schriften Schelling's bei Erdmann (a. a. O. S. 499 ff.) u. Kuno Fischer (S. 893 ff.).

43) Wesen d. Freiheit; Bd. VII, S. 352 ff.

44) Ibid. S. 366—69. Das Anmerkg. 42 Bemerkte empfängt in diesem Zusammenhang seine volle Bestätigung durch den Sch.'s früherer Ansicht völlig zuwiderlaufenden Satz: „Wir leugnen, dass die Endlichkeit selbst das Böse sei“ (S. 370).

45) Ibid. S. 357 ff. u. Bd. VIII, S. 174. Vergl. damit die Andeutg. d. Stuttgarter Privatvorlesungen (VII, S. 433 ff.). Dort wird der Grund in Gott auch die Selbstheit, das Reale in Gott; das andere Princip die Liebe, das Ideale in Gott, genannt.

46) VII, S. 362—63; 433 u. 441. In einer jener wunderbaren Antecipationen, an denen diese Zeit engster geistiger Wechselwirkung zwischen den Führern der deutschen Philosophie so reich war, spricht Sch. S. 433 das Grundthema der Hegel'schen Philosophie aus, „dass eigentlich der ganze Process der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensprocess in der Natur u. der Geschichte ist, eigentlich nichts anderes, als der Process der vollendeten Bewusstwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes ist“.

47) VII, S. 364, 373, 458.

48) VII, 375, 401—403, 432; VIII, 170.

49) Am ablehnendsten verhielt sich die fromme Gefühlstheologie, welche in Jacobi's Schrift „Von göttlichen Dingen“ die gänzliche Trennung des Wissens vom Glauben behauptete. Vergl. Eschenmayer's Brief an Sch. u. dessen Entgegnung (VIII, 142 ff.) sowie Süsskind: „Prüfung d. Sch.'schen Lehren von Gott“ etc., welcher nach Sch.'s eigener Bemerkung beinahe mit der Behauptung endet, nach Sch.'s Grundsätzen gehe Gott aus dem Teufel hervor. Baader u. sein Anhang steht, wenigstens was die Opposition gegen eine völlige Trennung von Wissen u. Glauben betrifft, auf Seite Schelling's gegen Jakobi u. Genossen u. erkennt in Sch.'s Untersuch. üb. d. Freiheit einen bedeutenden Fortschritt seines Philosophirens; lässt aber auch den neuen Standpunkt doch nur als eine unvollkommene Annäherung an den B.'schen gelten. S. B.'s Leben v. Hoffmann (S. W. XV, S. 37 u. 40) dann Bd. V, Einleitg. S. II—X, XVI u. Hoffmann's Philos. Schriften II. Bd.: Sch.'s Gotteslehre. Auf der anderen Seite ist Herbart, von Sch. freilich (VII, 393 Anmerkg.) schlecht genug behandelt, mit bitterem Spott vorangegangen u. hat Schelling die Widersprüche seiner Anschauung vorgeworfen, deren „Gutes“ nicht gut, deren „Böses“ nicht böse sei, das Sein kein Sein u. der Grund kein Grund. (Herbart's Sämmtl. Werke v. Hartenstein Bd. IX, S. 17—18.) Ja anderwärts (a. a. O. S. 81) nennt

Herbart sogar ebenfalls die „Natur in Gott“ ein bleibendes u. mehr als persönliches Böses, die nothwendige Consequenz des Pan-Theismus den Pan-Satanismus, u. wie nahe dieselbe in der That lag, hat ein Buch wie Daub's Judas Ischariot zur Genüge gezeigt. Was freilich Herbart hier bei Schelling als das radicale Böse aller falschen Metaphysik bezeichnet, nemlich „das Davonlaufen u. sich selbst nicht gleich Sein,“ d. h. die Anerkennung des Widerspruches als des Wesens der Welt, das wird eine andere Ansicht vielmehr als das eigentümlichste Verdienst Schelling's anzuerkennen haben.

[50]) VII, S. 360.

[51]) VIII, S. 321 (Die Weltalter).

[52]) VII, S. 382 ff.

[53]) Auf diesen Einfluss Kant's hat schon Schopenhauer hingewiesen, welcher (Grundprobl. d. Ethik S. 176) die Abhandlg. Schelling's eine treffl. Paraphrase der Lehre Kant's von der intelligiblen Freiheit nennt u. Schelling nur Mangel an Ehrlichkeit vorwirft. Cf. Tschofen: Die Ethik Schopenh.'s S. 32. Dagegen macht sich Feuerbach (Wesen des Christent. Cap. 20; S. W. VII, S. 258) über Schelling lustig. „Phantastik sei das innerste Wesen dieser sogen. ‚positiven‘ Philosophie; je tiefer, je schiefer!“

[54]) VII, S. 385—7; vergl. 431.

[55]) VII, S. 429.

[56]) Schon Herbart bezeichnet einmal (S. W. Bd. IX, S. 24) diese intelligible Freiheitsthat als gleichbedeutend mit dem absoluten Zufall; so dass das Individuum, wenn diese That böse ist, nicht minder wegen dieses Unfalles einfach Gegenstand des Bedauerns sein kann als beim strengsten Determinismus.

[57]) A. a. O. S. 32.

[58]) So ausser dem bereits (s. Cap. I, Anmerkg. 56) erwähnten Daub auf protestantischer Seite Marheineke in seiner Dogmatik (vergl. Gass, Gesch. der prot. Dogm. Bd. IV, 493); Vatke: „Die menschl. Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde u. zur göttlichen Gnade“ (vergl. Rosenkranz: Neue Studien, IV. Bd.); auf katholischer Seite die mystischen Geschichts-Theosophen Windischmann: „Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte“ (1827—34) und Molitor: „Philosophie der Geschichte“ (1827).

[59]) Zu Hegel's Religionsphilosophie vergl. man ausser den bereits mehrf. genannten Arbeiten von Pfleiderer u. Pünjer die vortrefflichen Bemerkungen v. Rosenkranz in d. Schrift: „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“ (1869), sowie in s. Ausgabe von Hegel's Encyklopädie mit Einleitg. u. Erläuterungen (1870); sodann von Carl Schwarz: „Zur Geschichte der neuesten Theologie“.

[60]) Man vergl., was Schelling am Schlusse des Briefwechsels mit Eschenmayer (VIII, 186) über die Nothwendigkeit sagt, das Christent. im eigentlichsten Sinne zu nehmen, „weil es sonst eine nichtssagende, frostige, noch dazu unschmackhafte Allegorie würde“.

[61]) Philos. u. Relig. (VI, 18).

[62]) Hegel, Religionsphilosophie; Sämmtl. W. Bd. XII, S. 287.

[63]) Ueber Fichte s. oben S. 86 ff. In Bezug auf Schelling die oben Anmerkg. 35 citirten Stellen u. die ganz identischen aus den Würzburger Vorlesungen (VI, 559—60). „Die Tendenz der Seele mit dem Centro, mit Gott, Eins zu sein, ist Sittlichkeit; aber die Differenz würde als blosse Negation bestehen, wäre nicht diese Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit zugleich ein Uebergang des Unendlichen in das Endliche.“ — „Sittlichkeit im höchsten Sinne kann nicht aus der individuellen Freiheit kommen, sondern aus dem, was über der Seele ist, was sie selbst überwältigt mit göttlicher Kraft, aus dem Absoluten, welches ihr Wesen ist.“

[64]) Fichte's System d. Sittenlehre v. 1812 (Nachgel. Werke III. Bd. S. 105).

[65]) S. W. Bd. XII, 151.

[66]) XII, 288.

[67]) XII, 274; vergl. Encyklop. §. 554.

[68]) Fichte, Sittenl. v. 1812 (Nachgel. W. Bd. III. S. 104—9; 115—117).

[69]) Zu diesem §. sind zu vergleichen Rechtsphilosophie, §. 270, Anmerkg. u. Encyklopädie §. 552. Letzerer ist in den „Sämmtlichen Werken“ Bd. VII mit einem wesentlich erweiternden Zusatze versehen worden, welcher wichtige Bemerkungen enthält.

[70]) Vergl. das oben S. 95 zu Krause Bemerkte.

Anmerkungen zum VI. Capitel.

[1]) Ueber die Anfänge Schleiermacher's und seinen Zusammenhang mit dem neuen Geistesleben in Deutschland vergl. m. die tiefgehenden Arbeiten von R. Haym: „Die romantische Schule“ (1870) u. Dilthey's „Leben Schleiermacher's“ (1870), welche jedoch beide die litterarische Entwicklung nur bis zu den „Monologen“ u. den „Vertrauten Briefen über Schlegel's Lucinde“ (1800) verfolgen. Für die spätere Zeit sind wir noch immer auf den allerdings sehr reichhaltigen Briefwechsel Schl.'s angewiesen. Bei Schenkel: „Schl., ein Charakterbild“ (1868) steht naturgemäss das theolog. Interesse im Vordergrunde, was man im Allgemeinen von der gesammten auf Schl. bezügl. Speciallitteratur sagen kann. Indessen besitzen wir eine treffliche Monographie über seine Ethik von Fr. Vorländer, u. mehr oder minder ausführl. Darstellungen u. Beurtheilungen derselben von A. Twesten in s. Ausgabe von Schl.'s „Grundriss der philos. Ethik“; Hartenstein: „Die Grundbegriffe d. ethischen Wissenschaften“; I. H. Fichte: „System d. Ethik“, I. Geschichtl. Theil.

[2]) Dies anerkannt von Twesten a. a. O. S. XIV; Erdmann, Grundriss etc. II, S. 464; indirect auch von Fichte a. a. O. S. 285—86, 348.

[3]) S. oben Cap. III, Anmerkg. 1.

[4]) S. Cap. V, Abschn. 2.

[5]) Schelling, Sämmtl. W. I. Abth. I. Band. S. 198.

[6]) Die Monologe sind v. J. 1800. Ich citire hier und im Folgenden, sofern nichts Anderes bemerkt wird, nach der Gesammtausgabe der philos. Werke Schl.'s.

[7]) Dies ist zuweilen bestritten worden. A. Twesten (a. a. O. S. LXXXV, Anmerkg.) findet es unbegreiflich, wie Jemand eine Verwandtschaft zw. Fichte u. Schl. oder auch nur eine vorübergehende Hinneig. Schl.'s zu Fichte finden könne. Mir scheint es unbegreiflich, wie man diese Verwandtschaft nicht finden kann, welche ja zudem schon äusserlich durch die engen Beziehungen Schl.'s zu dem Fichte'schen Kreise prästabilirt war u. durch eingehendes Studium der Fichte'schen Arbeiten (vergl. Dilthey S. 338 ff.) vermittelt wird. Diese Verwandtschaft geht aber auch über das hinaus, was in Beiden Kantisch ist. Ich gebe zu, dass die Ent-

fernung der Monologe von Kant in der Ausdrucksweise beträchtlicher ist als im Gedanken; aber auch da ist sie fühlbar genug, während Fichte's Sprache und Denken überall durchklingen. Ja es fehlt auch nicht an Sätzen, welche entschieden widerkantisch sind. Man vergl. die Polemik gegen das „Sich-Niederwerfen vor der Pflicht“; gegen den „Zuchtmeister Gewissen“ S. 365; gegen die Trennung von Sittlichkeit und Seligkeit; gegen die Erwartung einer Unsterblichkeit im Jenseits (S. 361). Die Sätze stehen zu Fichte's Aufsatz „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ in viel näherer Beziehung, als zu irgend etwas, das Kant geschrieben, ja man kann von ihnen vielleicht sagen, dass sie Fichte's in den „Grundzügen“ u. der „Religionslehre“ vorgetragene Anschauung in ähnlicher Weise antecipiren, wie dies schon oben (Cap. III, Anmerkg. 1) von gewissen Arbeiten Schelling's bemerkt worden ist. Man darf eben bei der zeitlichen Zusammengehörigkeit u. engen geistigen Verbindung unter diesen Männern nie vergessen, dass man hier vor einer durchgängigen Wechselwirkung des Nehmens und Gebens steht. — Mit vollem Rechte nennt übrigens Pfleiderer (Rel.-Phil. I. Bd. S. 291) die Monologe das poetisch-rhetorische Echo der Fichte'schen Sittenlehre, den Triumphgesang des sich absolut fühlenden Ich. Für die relative Selbständigkeit, mit welcher Schl. sich Fichte gegenüberstellte und die Hauptpunkte, an welchen die spätere Differenz der Systeme frühzeitig zum Vorschein kam, s. Dilthey a. a. O.

[8]) Bd. I, S. 356—57. „Die Freiheit in allem das Ursprüngliche u. wie das Erste, so das Innerste . . . Mich kann ich nur als Freiheit anschauen . . . auch in jeglichem Gefühl, wie sehr die Aussenwelt es mir aufzudrängen scheine, dennoch freie, innere Thätigkeit. Mein Thun ist frei, nicht so mein Wirken; das folgt ewigen Gesetzen . . . Was nothwendig ist, ist nicht mein Thun; es ist sein Widerschein, die Elemente der Welt . . . Unmöglichkeit ist für mich nur in dem, was ausgeschlossen ist durch der Freiheit in mir ursprüngliche That, durch ihre Vermählung mit meiner Natur (S. 397) . . . Kraft seines Willens ist die Welt da für den Geist; höchste Freiheit ist die Thätigkeit, die sich in seinem wechselnden, sie bildenden Handeln ausdrückt, u. unverrückt in diesem Handeln seiner selbst sich bewusst . . . schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt und solches Schauen ist Ewigkeit und seliges Leben“ (S. 361—62).

[9]) S. 397; vergl. das von Dilthey (S. 467) mittgetheilte Sonett:

„Ein heiliges Bild schwebt jedem Bessern vor
In dessen Züg' er strebt sich zu gestalten.
Wem sich die Kräfte so bestimmt entfalten,
Nur der hebt sich zur Sittlichkeit empor.“

[10]) S. die bes. schöne und kraftvolle Stelle Bd. I, S. 390—91.

[11]) Vergl. den ganzen Anfang des 3. Monologs (380—90), eine bittere Satire auf die ethisch so bedürfnisslose, materiell so anspruchsvoll gewordene Menschheit; eine Satire, die in unseren Tagen wahrlich nichts an ihrer schneidenden Schärfe verloren hat.

[12]) I, 367 ff. Die Wichtigkeit dieses Moments der Monologe im Gegensatze zu Fichte, sowie seine Bedeutung f. Schl.'s spätere systematische Ansicht, wird von allen Darstellungen hervorgehoben. Vergl. Twesten, a. a. O. S. XXXVIII; Vorländer, S. 73 u. 75; Dilthey, S. 458 u. 460; u. 341—43; I. H. Fichte, Ethik, I, S. 279. Gegensatz und Beziehung des Idealismus beider Denker drücken die Sätze aus: „Der Einzelne ist Zweck, als Mittel, um die Vernunft zu realisiren" (Fichte, Sittenl. IV, 255) u. „Jeder Mensch soll auf eigene Art die Menschheit darstellen . . . ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll" (Schleierm. Monol. I, 367). Will man eine sprechende Illustration zu diesem Gegensatze der beiden Männer, die sich trotz vieler verwandtschaftlicher Züge im Leben schroff abstiessen (Dilthey 347) so vergl. man nur die Gutachten beider in der Universitätsfrage; Fichte's „Deducirter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" u. Schleiermacher's „Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne" (S. W. z. Phil. I, S. 535).

Ob in den Monologen im Unterschied von Fichte auch schon die spätere realistischere Naturansicht Schl.'s zu erkennen sei, wie Vorländer will (S. 73), scheint mir zweifelhaft. Was V. anführt: „Die Natur ist ihm kein fremdartiges, äusseres Nicht-Ich, sondern der grosse gemeinschaftliche Leib der Menschheit; das Thun der letzteren ist auf ihn gerichtet, um alle seine Pulse zu fühlen, ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln, und alle seine Theile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zu bezeichnen, zu beleben" — das könnte ebensogut bei Fichte stehen, zumal da der Ausdruck „Die Welt soll mir werden, was mir mein Leib ist" diesem ohnehin eigentümlich ist. Doch vergl. die briefl. Aeusserung Schl.'s bei Dilthey (340): „er wolle sich die wirkliche Welt sowenig wie den Idealismus nehmen lassen".

[13]) Dies gibt auch Dilthey zu (S. 452—53), bei welchem man überdies aus Schleiermacher's Briefen interessante Mittheilungen über die reflectirte Künstlichkeit der sprachlichen Gestaltung dieser Schrift findet.

[14]) S. Twesten, a. a. O. S. V. Die diesem ersten Entwurfe angehörigen Partien sind in der Ausgabe der Gesammtwerke mit „d" bezeichnet.

[15]) Es ist insbesondere der unten (Abschn. 2, §. 1) ausgeführte Gedanke, dass die Ethik ein Princip haben müsse, aus dem die drei Hauptbegriffe des Gutes, der Tugend und der Pflicht gleichmässig abgeleitet werden können und zwar so, dass in jedem die ethische Aufgabe sich ganz, aber in einer besonderen Gestalt, sich gegenseitig ergänzend, darstelle. Die verhältnissmässig geringe Beachtung, welche diese Arbeit gefunden hat, erklärt sich leicht aus dem Umstande, dass ihre positiven Gedanken, die mühsam aus einem gewaltigen dialektischen Apparat herausgelesen werden müssen, später in die Vorlesungen u. Abhandlungen verarbeitet worden sind; während sie auf der andern Seite zu wenig eigentlich historischen Stoff bietet, um durch diesen zu fesseln.

[16]) Es sind die Abhandlungen „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes" (1819); „Ueber die wissenschaftl. Behandlg. des

Pflichtbegriffes (1824); „Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz u. Sittengesetz“ (1825); „Ueber den Begriff des Erlaubten“ (1826); endlich zwei Abhandlungen „Ueber den Begriff des höchsten Gutes“ v. 1827 u. 1830. Sämmtlich im II. Bande der sämmtl. Werke Schl.'s zur Philosophie. Ueber die verschiedenen Bearbeitungen des Systems d. Ethik s. m. die Einleitungen zu den Ausgaben von Schweizer (Schl.'s S. W. z. Phil. V. Bd.) u. Twesten: „Schl.'s Grundriss der philosophischen Ethik“. Jene ist die ausführlichere, diese die concisere; beide ergänzen und verdeutlichen sich wechselseitig. Ueber das Verhältniss jener akademischen Abhandlungen zum System vergl. man Twesten a. a. O. S. LII.

[17]) Ich gebe die folgenden Citate nach den fortlaufenden Paragraphen der Sittenlehre. Ausg. Schweizer. Mit ihr correspondiren die Zahlen der Ausgabe von Twesten nur im 1. Theil: Allgemeine Einleitung.

[18]) §. 81.

[19]) §. 47 u. 54.

[20]) §. 1, 21, 44 ff., §. 62 ff.

[21]) §. 70—74; §. 95.

[22]) So Hartenstein: Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 123 ff. I. H. Fichte, Ethik; I. Thl. §. 151 u. 152; u. insbes. auch §. 132, S. 301.

[23]) Besonders charakteristisch für diese Auffassung Schl.'s sind die §§. 93—95. Dort heisst es ausdrücklich: „Die Sätze der Sittenlehre dürfen nicht Gebote sein, weder bedingte, noch unbedingte; sondern sofern sie Gesetze sind, müssen sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken . . . Das ethische Wissen als Gesetz oder Sollen drückt kein wirkliches Sein, sondern nur ein bestimmtes Aussereinander, also ein Nichtsein aus.“ Anderseits heisst es §. 89: „Reine Vernunft und seliges Leben kommen in der Sittenlehre nirgend unmittelbar vor, sondern nur natürliche Vernunft u. irdisches widerstrebendes Leben“. Man sieht, die Ethik hat bei Schleierm. gerade das zum Inhalt, was Kant als das in keiner Erfahrung Gegebene, in keine Erkenntniss zu Fassende, bezeichnet hatte: das Sittengesetz, insofern es ein Wirklichgewordenes ist. Für Schl. ist alles Sollen auch ein Sein, nemlich in der Natur und das Sein auch ein Sollen, nemlich im Geiste, der sich ein Gesetz oder einen Normbegriff für die Naturdinge gebildet hat. Wenn das Gesetz blosser Gedanke wäre, ohne zu treiben, so wäre die sittliche Welt eine bloss eingebildete; aber wenn das Gesollte auch nur gewollt oder angestrebt wird, so ist es auch, und man kann nur sagen: es ist in keinem Augenblick ganz. Sollen und Sein nennt Schl. daher auf beiden Gebieten, dem der Natur wie der Geschichte, Asymptoten; ja er meint auf dem sittlichen Gebiet sei der Approximations-Exponent vielleicht noch grösser (Sittenl. §. 63 pass.; womit zu vergl. d. ausführl. Darleg. der Abhandlg. „Ueb. d. Untersch. zw. Naturges. u. Sittenges.“, (II. Bd. S. 409—413).

[24]) §. 78, Anmerkg. §. 82—84; §. 89; §. 99—101.

[25]) §. 123.

[26]) §§. 124—129; vergl. 145. Bei Twesten, Lehre v. höchsten Gut, §. 3—7.

[27]) §. 146 u. 151; Tw. a. a. O. §. 23 u. 24. Ganz in diesem Sinne erklärt später Feuerbach: „Wozu der Mensch (d. h. der Mensch abstract gedacht, als Gattung) keinen Trieb hat, dazu hat er auch keine Pflicht; d. h. es kann dem Menschen nichts zur Pflicht gemacht werden, was nicht wenigstens irgend ein Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung oder Natur thut." S. ob. S. 278.

[28]) §. 147. Tw. a. a. O. §. 25 u. 30. Diese Auffassung Schl.'s erfährt natürlich auch durch die Annahme der modernen Entwicklungslehre keinen Abbruch. Denn gerade je mehr diese bei den Umgestaltungen der Lebewesen die mechan. Causalität in den Vordergrund stellt, umso mehr bestätigt sie die Sätze Schl.'s, dass beim Thiere die Entwicklung seiner organischen Fertigkeiten sich selbst überlassen u. die Veränderungen einer Species reine Fortsetzung der Erzeugung seien, daher nur dem Angeerbten angehörig.

[29]) §. 148 u. 152.

[30]) §. 147, 148, 152; vergl. noch 156.

[31]) §. 130—132; §. 157.

[32]) §. 158. 164. Tw. a. a. O. §. 35—37.

[33]) §. 159.

[34]) Bd. II. S. 465; §. 158 b u. d.

[35]) Besonderen Nachdruck hat I. H. Fichte in seiner Ethik auf dies von den Früheren vielfach ganz vernachlässigte Moment gelegt, wie er auch Schleierm.'s Verdienst nach dieser Richtung in seiner Darstellung wiederholt hervorhebt. Auch neuestens hat wieder Chr. Sigwart „Vorfragen der Ethik" §. 11, auf die Grenze des allgemeinen Gesetzmässigen in der Ethik hingewiesen.

[36]) §. 113.

[37]) S. W. Bd. II, S. 379, 447 ff. u. 461. Sittenlehre, §. 113—15.

[38]) Sittenl. §. 117 u. 118. Vergl. Bd. II, S. 358 u. 380. Twesten, Tugendl. §. 1 u. 8; Pflichtenl. §. 1, 2.

[39]) Sittenl. §. 292.

[40]) Sittenl. §. 293; vergl. Bd. II, S. 459—60; bei Twesten: Tugendl. §. 8—10.

[41]) §. 294; Tw. Tugendl. § 4, 7, 11 u. 12. Vergl. die Bemerkg. über d. Zerfahrenheit der bisherigen Eintheilg. d. Tugenden: Bd. II, S. 354 ff; V, §. 297.

[42]) §. 296, passim. Tw. Tugendl. §. 16, 17, 18.

[43]) §. 295 d; vergl. ibid. S. 417—18.

[44]) S. oben S. 78 u. 87.

[45]) Gesch. der Ethik, I. Bd. S. 75, 340 u. anderwärts. Mit Recht zeigt übrigens schon Feuerbach (Wesen d. Christent. 20. Capitel) das Geheimniss der Gnadenwahl sei nichts anderes als die Mystik des Zufalls.

[46]) §. 297 d u. z; §. 303 u. S. 416 (Schlussbemerkg.) sowie die ausführl. Behandlung dieser Parallele in Bd. II, S. 363 ff.

[47]) Vergl. ob. Anmerk. 35 u. 36; u. dazu §. 321.

[48]) Bd. II, S. 380 u. 382.

[49]) §. 324 u. 327; vergl. Twesten Pflichtenl. §. 5 u. 12—14.

[50]) §. 325 u. 326; Tw. §. 6—11.

[51]) §. 330—32; Tw. §. 34—40.

[52]) §. 89, 91, 92. Vergl. II, S. 414. — Ganz dasselbe gilt nach §. 104 von dem Gegensatz zwischen Freiheit u. Nothwendigkeit, welchen Schl. in fast identischen Ausdrücken behandelt wie den zwischen Gut und Böse u. nach §. 292 Anmerkg. auch von dem Gegensatz zwischen Tugend u. Laster.

[53]) §. 118.

[54]) §. 322.

[55]) Ueber die Bedeutung des religiösen Momentes in Schl.'s. Entwicklungsgang vergl. man die reichen Mittheilg. bei Dilthey u. Haym, woselbst auch ausführliche Analysen der „Reden"; über d. Verh. Schl.'s zur Theologie überhaupt die Arbeiten von O. Pfleiderer, Pünjer u. Carl Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie.

[56]) Die Bezeichnung „romantisch" ergibt sich aus den engen geistigen u. persönlichen Beziehungen Schl.'s zu den Romantikern und ist implicite schon durch die Abgrenzung des Stoffes bei Dilthey u. Haym vorgezeichnet.

[57]) „Reden", S. 42 ff. S. 26. Die Citate aus den Reden nach der Ausgabe von Pünjer.

[58]) „Reden", S. 50, 56, 58.

[59]) S. 62, 69, 71.

[60]) Bes. S. 31 ff.

[61]) S. 53, 110—11; 114; 147—9.

[62]) Die Unterschiede der versch. Ausgaben von 1799, 1806 u. 1821 übersichtlich in Pünjer's krit. Ausgabe, mit welcher die specielle Erörterung der Differenzen bei Braasch: „Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schl.'schen Reden" (1883) zu vergleichen ist. Diese Differenzen sind weit grösser zwischen der ersten u. zweiten, als zwischen der zweiten u. dritten Auflage.

[63]) Schl.'s „Christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenh. dargestellt" ist herausg. von Jonas; XII. Bd. der Sämmtl. W. Abthlg. Theologie, worauf sich auch die Seitenzahlen beziehen.

[64]) XII, S. 32.

[65]) Bd. II (Philos.) S. 377. Auch die „Kritik der Sittenlehre" kommt mehrfach auf diesen Gedanken zurück.

[66]) XII, S. 32. Vergl. Beilage A, §. 23, 24, 25.

[67]) XII, 70, 72. Dies bezeichnet die unaufhebliche Differenz des christlichen u. des philosophischen Standpunktes bei Schl. Schon Braniss („Ueber Schl.'s Glaubenslehre"; 1824) hat gezeigt, dass nach Schl.'s philos. Principien der vollendete Mensch nicht in der Mitte, sondern nur am Ende der Geschichte erscheinen könne. Das christliche Postulat ist für den Philosophen ein Gewaltstreich. Zugleich erhellt hier die grundsätzliche Verschiedenheit Schl.'s von Hegel. Auch für diesen ist der geistige Gehalt der Philosophie u. der christl. Religion der nemliche: Darstellung

des absoluten Lebensprocesses. Diesen schaut das religiöse Bewusstsein symbolisch an im Bilde einer einmaligen, historischen Begebenheit; der Philosoph weiss ihn als einen ewigen Vorgang. Der Einzelne kann entweder auf dem Standpunkte des religiösen, oder auf dem des philos. Bewusstseins stehen; aber dass er als Philosoph zugleich die religiös-symbol. Darstellung für die des eigentlichen Sachverhalts nehmen solle: ein solches Kunststück hat Hegel seinen Schülern nie zugemuthet.

[68]) XII, 8, 76, 88.

[69]) Die Unsterblichkeit haben schon die „Reden" ganz im Sinne Fichte's aufgefasst „als die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitl. Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen u. ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion" (Reden 1. Ausg. S.132/3). In ähnl. Sinne u. mit ähnl. Wendungen auch die Monologen II. Betrachtg. Ende (I, 362).

[70]) XII, S. 7; vergl. Beilage C. VI.

Anmerkungen zum VII. Capitel.

[1]) Zu Herbart vergl. man die Darstellg. bei Erdmann, Windelband, Zeller. Ueber H.'s Leben, Charakter u. Entwicklungsgang die treffl. Nachrichten, welche Hartenstein seiner Ausgabe von H.'s Kleineren Schriften vorangestellt hat. Die beste Darstellung von H.'s Ethik ist die von Hartenstein in dem Buche: „Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften" (1844) welches zwar (u. in gewissem Sinne mit vollem Recht) den Anspruch erhebt eine selbständige Bearbeitung zu geben u. an vielen einzelnen Punkten von H. abweicht, aber in seinen principiellen Theilen als Zusammenfassung, Ergänzung und Erläuterung zu Herbart's praktischer Philosophie gelten kann u. zu diesem Zwecke auch von der gegenwärtigen Darstellung vielfach benutzt worden ist. Auch der Aufsatz Allihn's: „Die Reform der allgemeinen Ethik durch Herbart" (Zeitschr. f. exacte Philos. Bd. II, III, V) enthält manches Beachtenswerthe. — Die Citate beziehen sich da, wo Band und Seitenzahl angegeben sind, auf Hartenstein's Ausgabe der „Sämmtlichen Werke"; ich füge ausserdem bei den von Herbart selbst veröffentlichten grösseren Schriften die Seitenzahl der ersten Ausgabe bei.

[2]) Ich erinnere, zur Unterstützung dieser Auffassung, abgesehen von den entsprechenden Partien der „Praktischen Philosophie" und der „Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten" namentlich an einige kleinere Aufsätze, in welchen, wie mir scheint, das Eigentümliche der Herbart'schen Denkart besonders kenntlich hervortritt. So „Ueber die gute Sache", gegen Steffens (S. W. IX. Bd. S. 133 ff.); „Ueber Menschenkenntniss in ihrem Verhältniss zu politischen Meinungen" (IX, S. 180 ff.); „Ueber einige Beziehungen zwischen Psychologie u. Staatswissenschaft" (IX, 199 ff., bes. 217); „Ueber den freiwilligen Gehorsam als Grundzug ächten Bürgersinns in Monarchien" (IX, S. 35); „Ueber die Unmöglichkeit, persönliches Vertrauen im Staate durch künstliche Formen entbehrlich zu machen" (IX, 221); endlich „Ueber Fichte's Ansicht der Weltgeschichte" (Kl. Schr. hrsg. v. Hartenstein, II. Bd. S. 29). Dieser stellt Herbart (a. a. O. S. 43—44 u. ähnl. auch Anal. Bel. §. 213) eine Ansicht gegenüber, in der statt des Entwicklungsdankens des speculativen Idealismus der

typische Gehalt alles geschichtlichen Geschehens so stark betont ist, dass man fast an den mürrischen Quietismus Schopenhauer's gemahnt wird. Er variirt das Thema: Nil novi sub sole. „Das scheinbar Neue verräth nur, dass unsere Weltgeschichte noch jung ist. Die Geschichte zeigt immer dieselben Menschen, mit gleichen Bedürfnissen, mit ähnlichen Leidenschaften, nur mit begreiflichen Abänderungen durch Lebensart, Kenntnisse, absichtliche Ausbildung. In dem Alten, Gleichförmigen, das mit einigen Verbesserungen sich während eines unabsehlichen Laufes von Jahrtausenden stets wiederholen wird, darin liegt das Wesen der Menschheit u. darin sind die Mitgaben der Gottheit zu suchen." — Etwas Aehnliches deutet übrigens Fichte selbst an in d. „Anweisung z. sel. Leben" S. 90 (V, 465).

Ich setze ausserdem zwei charakteristische Stellen hieher. „Niemand kann sich der Gesellschaft als ihr Erzieher gegenüberstellen; vielmehr sie erzieht den Einzelnen, der in der Folge, wenn er ihr Mitglied wird, schon in soviele Rechtsverhältnisse mit ihr verflochten ist, dass er selbst die grösste Ueberlegenheit des Geistes nicht frei gebrauchen darf" (Prakt. Philos. S. 389, VIII, 158). Sehr richtig bemerkt hiezu Lott's Kritik (herausg. v. Vogt, Sitzgs.-Berichte der Wiener Akademie, philos.-hist. Cl. 1874, Bd. 78, S. 181), dass dies doch nur dann als Uebermuth bezeichnet werden könnte, wenn ein Solcher vergässe, was seine eigene Entwicklung der Gesellschaft verdanke, u. wie seine Rückwirkung auf dieselbe nur sofern, als sie in das richtige Verhältniss zu den übrigen gesellschaftlichen Kräften tritt u. vielleicht erst in Zukunft bedeutend werden kann. — Nicht minder beachtenswerth erscheinen einige von Hartenstein aus dem Nachlasse veröffentlichte Aufzeichnungen (Herb. Kleinere Schr. II. Bd. S. IX ff.), welche als Ergänzung zu dem Aufsatze: „Fichte's Ansicht von der Weltgeschichte" betrachtet werden können. Dort heisst es: „Niemals sollte eine Generation sich herausnehmen, die nächstvorhergehende, von der sie abstammt u. von der sie gebildet worden ist, hart anzuklagen. Die Verletzung der Pietät, die darin liegt, ist schrecklich; u. die Einbildung, man könne sich plötzlich losreissen von dem Stamme, auf dem man gewachsen, man könne dessen Natur ausstossen und sich beliebig mit einer neuen begaben, ist baare Thorheit." In demselben Sinne auch die Bemerkungen in d. „Anal. Bel." §. 200. Dass Herbart an einem Satze wie jenem Fichte'schen: „Die Welt muss mir werden, was mir mein Leib ist" (Syst. d. Sittenl. 304; Werke IV, 229) Anstoss nahm, ist wohl begreiflich. Mit Strenge verlangt er darum von den Philosophen, dass sie sich vor allem unruhigen Drängen und Streben nach Wirksamkeit hüten u. die Anwendung u. Ausführung ihrer Grundsätze Andern überlassen sollen (Ueber d. gute Sache, Bd. IX, S. 142). Interessante Gegensätze zu Fichte's „Reden an die deutsche Nation" bietet auch die Rede H.'s „Ueber Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung" (Kleine Schr. v. Hartenstein, Bd. I), aus d. J. 1810.

[3]) Diese Kritik hauptsächlich in dem Anhang zur „Allgemeinen praktischen Philosophie", welchen Hartenstein aus dem handschriftlichen Nachlasse Herbart's der Gesammtausgabe einverleibt hat (S. W. VIII.

S. 175 ff.); ferner in der „Analytischen Beleuchtung des Naturrechts u. der Moral" Einleitung u. erster Abschnitt; dann in dem Aufsatze: „Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständniss über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren" (Bd. IX) u. der Recension über Beneke's „Grundleg. z. Physik d. Sitten" (XII, 463). Ausserdem ist der Gegensatz der Herbart'schen Ethik gegen die vorausgehenden u. gleichzeitigen Gestaltungen der Ethik ausführlich dargestellt bei Hartenstein, Grundbegr. etc. S. 43—156: „Historische Vergleichungen"; dann bei Thilo: „Grundirrtümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel" (Zeitschr. f. exacte Philos. I. Bd. S. 292 u. 337 ff.) u. in dem oben citirten Aufsatze von Allihn „Die Reform der allgemeinen Ethik durch Herbart" (Ztschr. f. ex. Phil. bes. Bd. II u. III).

[4]) Für H.'s engen Zusammenhang mit Kant bei der grössten kritischen Selbständigkeit vergl. man ausser den oben angeführten Stellen noch die schöne Denkrede auf Kant (S. W. XII. Bd.) u. die schätzbaren Angaben bei Allihn (Ztschr. etc. Bd. II).

[5]) „Bemerkg." (IX, 6, 12, 22). Vergl. Pr. Ph. S. 18—20 (VIII, 10—11).

[6]) Ueb. d. Böse (IX, 117). „Der Gegenstand braucht kein wirklicher, nicht einmal ein real-möglicher zu sein, statt seiner genügt ein blosser Gedanke; aber der Zuschauer muss existiren, sonst käme kein Urtheil zu Stande." Diese Eigentümlichkeit der sittlichen Urtheile, dass sie von Nähe, Ferne, Realität ihrer Gegenstände unabhängig sind, hatte schon der Gefühlstheorie Hume's zu denken gegeben (S. Gesch. d. Ethik, I, S. 233).

[7]) „Bemerkg." (IX, 12); Gespräche über d. Böse (IX, 81 u. 107); Prakt. Phil. S. 50 u. Anh. I (VIII, 22 u. 181).

[8]) An diesem durchaus subjectiven Charakter der sittlichen Beurtheilung ändert auch der Umstand nichts, dass die Gegenstände dieser Beurtheilung Vernunftwesen sind, die als selbstbewusst auch ihre eigenen Zuschauer sein können, sich selbst gut oder böse finden. „Denn auch in einem solchen Wesen, welches Subject und Object zugleich ist, liegt das Gute u. Böse nicht zuerst in dem Objectiven, sondern die Beurtheilung erzeugt sich in dem Subjectiven, welches nun die Stellen in dem Objectiven, die das Urtheil traf, mit den Namen des Guten und Bösen belegt" (a. a. O. IX, 117—18). Also die Reflexionsaffecte Shaftesbury's! (vergl. Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 172).

[9]) Prakt. Phil. S. 6; Anh. I (VIII, 5, 179). Erste Vorlesg. üb. prakt. Phil. (IX, 174). Encyklop. §. 29 (II, 51). Vergl. das Bruchstück einer Recens. Herb.'s mitgetheilt v. Hartenstein, Bd. IX, S. XI.

[10]) Pr. Phil. S. 20 (VIII, 10—11). Schlagend drücken die Briefe üb. d. Freih. d. Willens diesen Gedanken aus (IX, S. 348): „Alle Ethik will den höheren Willen scheiden vom niedern. Nun wohl, die Scheidewand ist da; sie wird gebildet durch die ästhetischen Urtheile. Diese sind weder der niedere noch der höhere Wille; denn sie sind gar kein Wille."

[11]) Vergl. die entschiedenen Aeusserungen VIII, 210—11; Anal. Bel. §. 37 (VIII, 247) u. Briefe üb. d. Freih. d. Willens S. 171 u. 201 (IX, 341 u. 357).

[12]) Erste Vorlesg. üb. prakt. Philos. (IX, 173—174).

[13]) Analyt. Bel. §. 48 (VIII, 255—56); Encyklopädie d. Philos. aus praktischen Gesichtspunkten §. 248.

[14]) Pr. Philos. Anh. II (VIII, 189—90); vergl. Anal. Bel. §. 52 u. Gespr. üb. d. Böse (IX, 101).

[15]) Kant, Grundlg. z. Metaphys. d. Sitten, S. 122; vergl. S. 102, 103, 111 (W. W. ed. Hartenstein Bd. IV, S. 76, 81, 89.

[16]) Anal. Bel. S. VI (VIII, 217).

[17]) Pr. Phil. Anh. III (VIII, 210 ff.). Vergl. Encyklop. §. 45 (II, 74).

[18]) Es ist leicht den Eudämonismus ad absurdum zu führen, wenn man ihm solche Bestimmungen unterschiebt wie Herbart z. B. Enc. d. Phil. S. 46 (II, 50): „Pflichten, wird man auf diesem Standpunkte sagen, sind solche Bestimmungen des Verfahrens, welche der Wille klüglich befolgen muss, damit er zu den von ihm erwählten Gütern gelange und sie beschütze." In diesem Ausdruck ist doch nur eine egoistische Pseudomoral getroffen, keineswegs aber ein System, welcher den individuellen Willen an dem prüft, was er für Wohlfahrt u. Vervollkommnung der Allgemeinheit wie des Individuums selbst, vom Standpunkt der Gesellschaft aus gesehen, zu leisten vermag, wobei es sehr fraglich ist, ob die Güter, in deren Dienst man jenen Willen haben will, auch ursprünglich die von ihm erwählten seien. Wie vom Standpunkt des Eudämonismus aus der Pflichtbegriff erwachse, haben erst Feuerbach u. Beneke gezeigt.

[19]) Pr. Phil. S. 81 u. 89 (VIII, 34—37).

[20]) Pr. Phil. S. 40—42 (VIII, 18—19). Vergl. Encyklop. §. 45 (II, 74) u. „Briefe über d. Freih. d. Willens" S. 239 (IX, 377).

[21]) „Ueb. Menschenkenntniss" etc. (IX, 175). Vergl. Gesch. d. Ethik, I. Bd. S. 250.

[22]) Man vergl. zu diesen Ausführungen Pr. Phil. S. 20—21 u. 60—63 (VIII, 11 u. 26—27); „Ueb. Menschenkenntniss" (IX, 175) u. „Ueb. die Freiheit des Willens". 8. Brief (IX, 365—66).

[23]) Pr. Phil. S. 23 u. 45—46 (VIII, 12 u. 20); „Bemerkungen" (Bd. IX, 16 u. 22); „Briefe üb. d. Freiheit" S. 245 (IX, 380).

[24]) Pr. Phil. S. 23 (VIII, 12); Encyklop. §. 45 (II, 75) u. S. 228 (II, 325).

[25]) Pr. Phil. I. Buch: „Ideenlehre"; Encyklop. §. 171 (II, 233 ff.). Die folgende Erläuterung der Ideen im Wesentlichen nach der „Praktischen Philosophie" womit die vielfach verdeutlichende Darstellung Hartenstein's (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, II. Buch) durchgängig verglichen worden ist.

[26]) Diese Bedenklichkeiten in Betreff der Idee der inneren Freiheit sind bei Herbart selbst wie bei den Herbartianern zum Theil polemisch gegen Kant, Fichte u. ihren obersten ethischen Grundsatz: „Sei frei" gerichtet. Vergl. Herbart's Bemerkungen in „Analyt. Beleuchtg." §. 139; u. im II. Anh. z. Prakt. Philos. (VIII, S. 346 u. 191); Hartenstein, Grundbegr. d. eth. Wiss. (S. 67—70); Thilo: Die Grundirrtümer des Idealismus (Ztschr. f. ex. Phil. I, S. 354). Die Künstlichkeit der Ableitung eines

sittlichen Inhalts aus Fichte's formalem Freiheitsprincip wird man gewiss nicht verkennen; aber dass es seine Meinung nicht war, nur bei diesem stehen zu bleiben, dürfte die obige Darstellung gezeigt haben. Auch ihm so gut wie Herbart drängt die unabweisliche Erfahrung diesen Inhalt auf: als Bedingungen, unter welchen die innere Freiheit in allewege erst möglich wird, um sich nicht selbst zu zerreiben.

[27]) Diese Idee der Vollkommenheit hat nicht bei allen Anhängern Herb.'s Beifall gefunden. Hartenstein (a. a. O. S. 177) sucht sie zu beseitigen durch den Nachweis, dass Grössenverhältnisse nicht den Werth oder Unwerth an sich, sondern lediglich die Grösse des Werthes oder Unwerthes bestimmen; während eine nicht von der Grösse ausgehende Beurtheilung dieser selbst ihre Richtung auf Beifall oder Missfallen gibt. Er hält den Begriff der Vollkommenheit daher nur für ein regulatives Princip zur näheren Bestimmung aller durch die ethischen Ideen bezeichneten Werthe, aber nicht für ein constitutives Princip derselben.

[28]) S. oben S. 205 u. Anmerkg. 22.

[29]) „Bemerkg." etc. (IX, 15) u. Encyklopädie, S. 41—42 u. 218 (II, 44 u. 305).

[30]) Analyt. Bel. §. 122 (VIII, 337). Ibid. §. 135 (VIII, 343). Vergl. Encykl. S. 218 (II, 305).

[31]) Prakt. Phil. S. 267 (VIII, 109).

[32]) Vergl. Analyt. Beleuchtg. §. 134—136 (VIII, 343—44) mit den Zusätzen z. prakt. Philos. (IX, 427) u. Encyklop. §. 218 (II, 305).

[33]) Prakt. Phil. S. 13—15; u. Anhang I am Ende (VIII, 8—9; 185); „Bemerkg." etc. (IX, 19—20); Encyklopädie S. 29—30 u. 45 (II, 50—53, 73—74).

[34]) Prakt. Phil. S. 18—19 (VIII, 10—11, 21—22). Briefe üb. d. Freih. S. 76 (IX, 293).

[35]) Encykl. §. 45 (II, 75); Prakt. Phil. S. 302—5 (VIII, 123—24).

[36]) Briefe üb. d. Freiheit, S. 94—95 (IX. 302—3). Vergl. oben Cap. I, Anmerkg. 35.

[37]) Analyt. Bel. §. 143 (VIII, 349).

[38]) Vergl. z. Ganzen vorzugsweise die „Briefe üb. d. Freiheit" (IX, 241 ff.).

[39]) Gesch. d. Ethik, Bd. I, 356.

[40]) Vergl. „Bemerkg." (IX, S. 8) u. IX, S. 342 mit VIII, S. 184.

[41]) Prakt. Phil. S. 302 (VIII, 123); „Bemerkg." (IX, S. 8—9, 26—28); Ueb. d. Freih. S. 199 (IX, 356).

[42]) Prakt. Phil. I. Anh. extr. (VIII, 184). Vergl. oben Cap. IX, S. 284.

[43]) Briefe üb. d. Freih. S. 47, 64—66 (IX, 278, 287—88).

[44]) Werthvolle Winke über die Aufgabe der ethischen Pädagogik bei Herbart gibt „Anal. Bel." §. 198 (VIII, 381). Wie Aristoteles weist auch Herbart auf die Wichtigkeit der mit Weckung des ästhetischen Urtheils (der φρόνησις) Hand in Hand gehenden Sitten- u. Charakterbildung hin. Vergl. Gesch. d. Ethik (I, S. 17).

[45]) „Bemerkg." (IX, S. 8); „Briefe" S. 212 (IX, 363); Encyklop. §. 102 (II, 150).

[46]) Ueb. Herbart's Verhältniss z. Religion s. m. die Arbeiten von Pfleiderer u. Pünjer, woselbst die speciellere Litteratur.

[47]) Encyklop. §. 47 u. 218 (II, 79 u. 304).

[48]) Encyklop. §. 35 (II, 60).

[49]) „Bemerkungen" (IX, S. 7). Diesen Gedanken hat später namentlich A. Spir mit Geist u. Nachdruck entwickelt. Vergl. die Abh. „Religion"; Ges. Schr. III. Bd.

[50]) Encyklop. §. 219 (II, 306).

[51]) Ibid. §. 33 (II, 57—58); „Briefe" S. 193 (IX. 353).

[52]) Vergl. z. B. die Urtheile von O. Pfleiderer, Relig.-Philos. 2. Aufl. IV. Abschn. §. 3 pass. u. Fr. Hoffmann: in Baader's Sämmtl. Werken Bd. I, S. 372 Anmerkg.

Anmerkungen zum VIII. Capitel.

[1]) Die Menge der Arbeiten, welche in den letzten 30 Jahren über Schopenhauer erschienen sind, ist eine ungemein grosse. Vergl. Laban: „Versuch einer Sch. Bibliographie." Von dieser Menge kann freilich nur ein geringer Theil wissenschaftlichen Werth beanspruchen. Die Philosophie Sch.'s ist ein Lieblingsfeld für den philosophirenden Dilettantismus geworden, welchem begreiflicher Weise die schriftstellerischen Vorzüge Sch.'s, die geistreichen Paradoxien des Systems und die häufigen pikanten Zuthaten besonders verlockend erscheinen mussten. Ich verweise, dem speciellen Zweck der Darstellung entsprechend, nur auf einige Arbeiten, welche den geistigen Zusammenhang Sch.'s mit dem nachkantischen Idealismus besonders berücksichtigen. So z. Thl. schon Erdmann in seinen beiden, bekannten Darstellungen; neuerdings Windelband, Gesch. der neueren Philos. II. Bd.; Raphael Koeber: „Die Lehre von der menschlichen Freiheit" 1880 (J. D.), endlich E. v. Hartmann: „Das philos. Dreigestirn des 19. Jahrh.: Schelling, Hegel, Schopenhauer". („Gesammelte philos. Abhandlg. z. Philos. d. Unbew." u. Rudolf Willy: „Sch. in seinem Verhältnisse zu J. G. Fichte u. Schelling" (1883).

[2]) Speciell über die Ethik Sch.'s sind mit der Darstellung I. H. Fichte's (Syst. d. Ethik, I. Thl.) zu vergleichen die verdienstlichen und scharfsinnigen Arbeiten von Tschofen: „Die Philosophie Sch.'s in ihrer Beziehung z. Ethik" (1879); Fr. Zange: „Ueber das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's u. Sch.'s Moralprincip" (1872) und Otto Lehmann: „Ueber Kant's Principien der Ethik u. Sch.'s Beurtheilung derselben".

[3]) Ich citire die Seitenzahlen sowohl des Hauptwerkes „Die Welt als Wille u. Vorstellung" als auch der Schrift „Die beiden Grundprobleme der Ethik" nach der 2. Auflage der betr. Schriften; füge aber zu bequemer Orientirung noch die betr. Abschnitte oder Paragraphen bei. Ethik I bedeutet die Preisschr. üb. d. Freiheit des Willens; Ethik II die Preisschr. über die Grundlage der Moral.

[4]) Ethik I, 5, S. 95 u. II, 10, S. 176.

[5]) Ethik II, 15, S. 204—9.

[6]) Ethik II, 16, S. 210. W. a. W. I, §. 58; II, Cap. 46.

[7]) Ethik II, 17, S. 213. Vergl. W. a. W. I, §. 66, S. 419 ff.

[8]) Ethik II, 16, S. 212; II, 6, S. 136—37.

[9]) W. a. W. I, §. 67; Ethik II, 18 u. 19, S. 227, dann 231 ff.

[10]) Vergl. Tschofen, S. 69.

[11]) W. a. W. I, §. 62, S. 386 ff.; vergl. II, Cap. 47, S. 591, Ethik II, 17, S. 217.

[12]) W. a. W. l. c. S. 390. Es ist entweder eine Entstellung oder ein Missverständniss, wenn Sch. hier gegen Hegel bemerkt, die Freiheit liege jenseit der Erscheinung, geschweige menschlichen Einrichtungen. Hatte denn Hegel von der absoluten oder transcendentalen Freiheit gesprochen und nicht vielmehr von der relativen und sittlichen?

[13]) W. a. W. I, §. 66, S. 418.

[14]) W. a. W. I, §. 68, S. 435; vergl. II, Cap. 48.

[15]) Auf diesen Punkt hat Tschofen zuerst aufmerksam gemacht; a. a. O. S. 66 ff. Vergl. Hartmann, Phänomenologie des sittl. Bewusstseins: S. 220 u. 239.

[16]) Ethik II, 5; S. 126 ff.

[17]) W. a. W. I, S. 587 (Krit. d. Kant. Philos.); ibid. §. 16, S. 98 ff. II, Cap. 16; dann Ethik II, 3; S. 117. Wieweit diese Urtheile Schopenhauers genau sind, wird aus unserer Darstellung im 1. Bande leicht ersichtlich sein. Angesichts der so verschiedenen Rolle, welche der Begriff der Glückseligkeit in den verschiedenen Systemen gespielt hat, diese sämmtlich in einen Topf zu werfen, ist höchst ungerechtfertigt. Wie intim aber der Zusammenhang zwischen dem Begriff des Sittlichen und dem der Glückseligkeit ist, das zeigt am besten die Thatsache, dass derselbe auch bei jenen Lehren u. Systemen vorhanden ist, welche Sch. a. a. O. wegen ihrer strengen Sonderung beider belobt. Bezüglich Kant's hat Sch. selbst mit Ausführlichkeit u. Scharfsinn den Nachweis geliefert, dass auch in seiner angeblich (Ethik II, 3; S. 117; Krit. d. Kant'schen Philos. I, 586) von allem Eudämonismus gereinigten Moral der Egoismus Zahlmeister sei (Ueb. d. Grundl. d. Moral §. 7, W. a. W. I, 587 ff.); ja dieser Nachweis wird geradezu als eine der gelungensten und bleibend werthvollen Theile jener Kritik zu gelten haben. Nicht viel anders hat es Sch. selber mit dem Christent. gemacht; denn was er (Ethik II, 4, S. 124) über die unter dem Namen „höchstes Gut“ zur Hinterthür hereinschleichende Glückseligkeit bemerkt, dann ebenda über den nothwendigen Egoismus jedes Handelns, welches im Hinblick auf Lohn oder Strafe geschieht, das trifft die theologische Moral und mit ihr selbstverständlich das Christent. ins Herz (da das W. a. W. I, 587 von demselben Gesagte jedenfalls nur für einzelne Richtungen gilt) und muss, mutatis mutandis, auch von den Veda behauptet werden (vergl. das W. a. W. I, S. 401 über die Sanction ihrer Vorschriften durch Lohn und Strafe Bemerkte). Von Plato endlich wurde mehrfach gezeigt, dass der verpönte Begriff der Lust auch bei ihm auf der höchsten Spitze der Güterlehre wieder erscheint. Vergl. Gesch. d. Ethik I. Bd. I. Cap. Anmerk. 17.

[18]) Ethik II, 3, S. 113—114; II, 12, S. 185.

[19]) Ethik II, 12 u. 13, S. 185 u. 195.

[20]) Ethik II,, 4 S. 120 ff.; W. a. W. I, 586.

[21]) So trägt die Preisschrift „Ueber d. Grundlage d. Moral" das von Sch. aus der Abhandlg. „Ueber d. Willen in d. Natur" (S. 128) genommene Motto: „Moral predigen ist leicht; Moral begründen schwer". Vergl. d. Ausführg. „Ethik" II, 2, S. 113; dann II, 6, S. 136–37.

[22]) Vergl. Sch.'s eigene Aeusserungen über seine Reduction der Ethik: „Ethik" II, 1 u. 13. S. 110—11, 195. W. a. W. I, §. 66, S. 423.

[23]) Ethik II, §. 13: Skeptische Ansicht; u. §. 15: Kriterium d. Handlg. v. moral. Werth.

[24]) Ethik II, 4 u. 13, S. 122, 195.

[25]) Ethik II, 1, S. 108.

[26]) Ethik II, 16, 17, 18, S. 209, 212, 229.

[27]) Die Nothwendigkeit einer metaphys. Erklärung des Fundaments der Moral, welches, als eine entweder in der objectiven Welt oder im Bewusstsein gelegene Thatsache, selbst wieder nur Phänomen sein könne u. folglich auf irgend einer Auffassung des inneren Wesens der Dinge beruhen müsse, wird zunächst allgemein ausgesprochen: Ethik II, 1; S. 109; die specielle Ableitung des Mitleids aus dem monistischen Willensprincip: Ethik II, 21, S. 264 ff.; vergl. W. a. W. I, §. 66, u. II. 47; S. 597–8; dann Cap. 48, S. 607.

[28]) Ethik II, 2 u. 6, S. 114—15; 136–37.

[29]) Sch. selbst preist (W. a. W. I, §. 63, S. 401) besonders sowohl die esoterische als die exoter. Darstellung des wahren Wesensverhältnisses in den Veden, welche er als „eine Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniss und Weisheit", das „grösste Geschenk dieses Jahrhunderts" feiert. Vergl. ibid. I. § 55, S. 324, wo einfach das Selbstbewusstwerden des Willens, das deutliche und erschöpfende Erkennen seines Wesens, als das Mittel zur Heiligkeit dargestellt wird.

[30]) W. a. W. I, §. 66, S. 417; §. 68, S. 432; §. 63, S. 399. Ethik II, 20, S. 255.

[31]) Ethik II, 17, S. 214—15.

[32]) Dies betont Sch. mehrfach mit vollem Nachdruck; W. a. W. I, §. 66, S. 415; ibid. S. 591.

[33]) W. a. W. I, §. 68, S. 433.

[34]) Die folgende Darstellung nach der Preisschrift über d. Freiheit d. Willens.

[35]) W. a. W. I, §. 54, S. 327 ff. Ethik I, 3, S. 49.

[36]) Ethik I, 3, S. 26 ff. W. a. W. I, §. 23, S. 131 ff. „Ueber d. Willen in d. Natur".

[37]) Ethik I, 3, S. 33 ff. W. a. W. I, §. 55, S. 335.

[38]) Ethik I, 3, S. 46—48. W. a, W. I, §. 55, S. 324.

[39]) Ethik I, 3, S. 56; II, 10, S. 177. W. a. W. I, §. 55, S. 325, 326, 329.

[40]) Ethik I, 3, S. 57–58; II, 10, S. 176–77.

[41]) W. a. W. I. §. 55, S. 326. Ethik I, 5, S. 95 u. II, 10, S. 175.

[42]) M. s. für das Flgde. Ethik I, 3; S. 48—56; dann II, 20, S. 249 ff. W. a. W. I, §. 55, S. 332, 344, 591.

[43]) Ethik II, 10, S. 176. W. a. W. I, §. 55, S. 326. Vergl. oben Cap. V, S. 151 u. d. Anmerkg. Nr. 53.

[44]) W. a. W. I, §. 55, S. 323 ff.

[45]) Ethik I, 5, S. 96—7.

[46]) Ethik I, 5, S. 95; II, 10 u. 20, S. 177 u. 256—7. W. a. W. I, §. 55, S. 323—5; §. 65, S. 414.

[47]) Vergl. das oben gegen Schelling Bemerkte.

[48]) W. a. W. I, §. 65, S. 423.

[49]) W. a. W. I, §. 55 u. 70, S. 331, 456, 591, 598, 601; II, §. 47 u. 48, S. 598 u. 601.

[50]) Bei keiner Sache, bemerkt Sch. einmal (W. a. W. II, §. 48, S. 619) habe man so sehr den Kern von d. Schale zu unterscheiden, wie beim Christentum. „Eben weil ich diesen Kern hochschätze, mache ich mit der Schale bisweilen wenig Umstände: sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt.“ Die speculative Construction der christl. Mysterien erklärt Sch. (a. a. O. S. 624) für eine philosophische Mode; als blossen „lusus ingenii“ übersetzt er ebenda die Trinität in die Begriffssprache seiner Philosophie; ähnl. bezeichnet er §. 50, S. 639 den Willen oder das innere Wesen der Welt, je nachdem er sich entscheide, entweder als den gekreuzigten Heiland, oder als den gekreuzigten Schächer.

[51]) W. a. W. I, §. 68, S. 432, 439; II, §. 48, S. 611.

[52]) II, §. 48, S. 623—24.

[53]) II, §. 48, S. 612.

[54]) II, §. 48, S. 618—20; I, §. 70, S. 457.

[55]) II, §. 48, S. 613.

[56]) II, §. 48, S. 600 ff.

[57]) I, §. 70, S. 455 ff.

Anmerkungen zum IX. Capitel.

[1]) Die Litteratur über Beneke ist bis zur Stunde nur spärlich, was vielleicht wesentlich mit der in Deutschland vielverbreiteten Geringschätzung der empirisch-psychologischen Methode zusammenhängt. B.'s Schriften sind freilich auch kein so dankbares Feld für mannigfache und geistreiche Interpretation, wie die Arbeiten der grossen Metaphysiker. Er gehört nicht zu den Schriftstellern, welche grössere Räthsel aufgeben, als sie zu lösen im Stande sind; er verbreitet wirkliche Klarheit, wohin er greift. Die beste Darstellung seiner Lehre, insbesondere auch seiner ethischen Theorie, steht in dem bekannten Grundrisse der Geschichte der Philosophie von Ueberweg, welcher überhaupt vielfach den Einfluss Beneke's verräth.

[2]) Die „Grundlegung zur Physik der Sitten" erschien 1822, die Bearbeitung der „Grundsätze" 1830. Ich citire erstere als „Physik", letztere unter dem Schlagwort „Bentham". Beneke selbst erklärt in der Vorrede zu letzterer (S. V), dass eine ganz unabhängig entstandene Uebereinstimmung in gewissen Grundgedanken die Veranlassung zu jener Bearbeitung gebildet habe; und in der That finde ich in der Physik der Sitten vielmehr Anlehnung an Jakobi als an englische Gedanken. Erst in der Zwischenzeit scheint man in Deutschland, namentlich durch juristische Arbeiten, auf Bentham aufmerksam geworden zu sein. Vergl. Beneke's Vorrede zu „Bentham", S. IV u. V.

[3]) Gleichwohl hat selbst Herbart es in seiner Recension (Kleinere Schr. v. Hartenst. III. Bd. S. 583 ff.) ein Räthsel genannt, wie die Schrift mit ihrem rein wissenschaftlichen Tone, ja ihrem offenkundigen Bestreben, sich behutsam auszudrücken, den Machthabern habe anstössig werden können.

[4]) Man vergl. mit dem Eingange der eben citirten Recension Herbart's die Erörterungen Beneke's in d. „Physik" S. 52—57 u. die noch klarere Fassung seiner Ansicht in der „Schutzschrift für die Grundlegung der Physik d. Sitten" S. 19; dann die ausführliche Erläuterung desselben Punktes im „System der praktischen Philosophie", I. Bd. S. 45 ff., 90 u. 321 ff.

[5]) Zuerst und mit grosser Deutlichkeit schon im „Bentham" S. 39 ff. u. Vorrede, S. VII—VIII; womit die Vorrede zum I. Bande d. Systems

S. VIII und die dort angeführten zahlreichen weiteren Belegstellen zu vergleichen sind.

[6]) System, I, S. 428 und den präcisen Ausdruck auf S. 13: „Moralisch gut nennen wir eine Handlung nicht deshalb, weil daraus etwas Gutes, sondern weil sie selbst aus einem inneren Guten hervorgegangen ist; oder, weil der Handelnde das Gute gewollt hat. Die Prädicate „moralisch-gut" u. „moralisch-schlecht" sind nicht gebildet in Bezug auf ein Geschehen, sondern sind Prädicate für ein Thun, oder, genauer für die innere Beschaffenheit desjenigen, von welchem ein Thun ausgeht oder ausgehen könnte." Vergl. damit die tiefgreifende Prüfung der Kant'schen Begründung der Ethik auf die Form des Wollens a. a. O. S. 15 ff. Vergl. „Schutzschrift" S. 25 ff.

[7]) System, Bd. I, S. 59 ff., 424 ff.

[8]) Ibid. S. 66—68.

[9]) System, Bd. I, S. 220—21, 446—48; Bentham S. 51—54.

[10]) Bentham S. 56; System Bd. I, S. 219 ff.

[11]) In dieser Beziehung sind die oben S. 13—14 angeführten Aeusserungen Kant's geradezu als typisch zu bezeichnen. Sehr zutreffend bemerkt Beneke dazu (Bentham S. 40), die Meinung Kant's, „dass es unmöglich sei, ein Interesse begreiflich und ausfindig zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, und alle Vernunft unfähig zu erklären, wie reine Vernunft praktisch werde" — diese Meinung habe fälschlich das Maass der Einsicht Kant's zu dem der Menschheit überhaupt gemacht und gewiss grossen Schaden gestiftet, indem sie, durch die Vorspiegelung der Nothwendigkeit des Misslingens, ausgezeichnete Denker abhielt, den Zusammenhang unter den verschiedenen Formen des Wollens genauer zu erforschen. Vergl. System, Bd. I, S. 18.

[12]) Diese deductio ad absurdum des kategorischen Imperativs ist eine der glänzendsten uud verdienstlichsten Partien der Ethik Beneke's. Er kommt wiederholt darauf zurück: Bentham S. XIIII; Physik, 3. Brief; System, Bd. I, Vorrede S. X; dann S. 18—24; u. 434.

[13]) Bentham S. 57; System, I, S. 228.

[14]) Diese Werthabstufung andeutungsweise im „Bentham", S. 58 ff.; ausführl. System I, 228 ff. Man beachte die von Beneke gebrauchte Terminologie. Wie viele Einwendungen gegen den Eudämonismus stammen lediglich aus der Abneigung, auf sittliche Werthe die Begriffe Lust und Unlust anzuwenden! B. selbst hat in seiner „Physik d. S.", wo er sie noch gebrauchte, diese Erfahrung machen müsssen. (Vergl. Schutzschrift S. 52 Anmerkg.) Dass ihr Gebrauch in diesem Zusammenhang wirklich manchen Bedenken unterliegt, wird von B. a. a. O. S. 226 mit Recht geltend gemacht und dafür die Ausdrücke „Steigerung" u. „Herabstimmung", „Förderung" u. „Hemmung" vorgeschlagen, worunter er die geistigen Förderungen und Herabstimmungen nicht weniger als die sinnlichen anderer Menschen nicht weniger als die eigenen, die des inneren Seelenseins nicht weniger als die der bewussten Entwicklungen verstanden haben will.

[15]) Wenn Beneke in immer wiederholten Wendungen darauf zurückkommt, dass „Sittliches und Natürliches durchaus zusammenfallen, u. das Sittengesetz in der That nichts anderes ist, als die reine und fehlerlose Hervorbildung der tiefsten Grundverhältnisse der menschlichen Natur", „durch sie prädeterminirt, d. h. nicht unmitelbar oder fertig angeboren aber mittelbar" (Syst. I, S. 32 ff., 65 ff., 228, 246–48, 250, 306, 335); so ist dies genau derselbe Gedanke, als wenn Feuerbach ausspricht, es gebe keine Pflicht und keine Tugend, die nicht aus einem Triebe der menschlichen Natur hervorgegangen sei und es könne darum den Menschen nur das zur Pflicht gemacht werden, was mindestens irgend ein anderer Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung und Natur thut. (S. oben S. 278.) Oder wenn er darauf hinweist, dass jeder Imputationstheorie die Vorstellung der Gleichheit des Wesens oder der Natur des Menschen, trotz ihrer individuellen Verschiedenheit, zu Grunde liege (oben S. 285). Aber diese Parallele reicht bedeutungsvoll weiter. Denn ist diese Berufung des Positivismus und Eudämonismus auf die wesentliche Gleichheit der praktischen Organisation etwas Anderes, als die in zahllosen Variationen wiederkehrende Begründung des Sittlichen im Idealismus auf die intelligible Wesenheit, die reine Ichform, den vernünftigen Umtrieb, den sich als das Allgemeine wissenden Willen, die nothwendig u. unvermeidlich in jedem Menschen sich erzeugenden praktischen Ideen? Man erkennt ohne Mühe in all diesen verschiedenen Fassungen einen identischen, nur auf verschiedene Weise beschriebenen Thatbestand wieder, wobei nur die einen, die idealistischen Theorien, mehr das Spontane in der Entwicklung hervorheben, die anderen, die positivistischen, mehr die begleitenden und veranlassenden Factoren.

[16]) „Physik d. S." S. 27–44: System, I, S. 69 ff.

[17]) System I, S. 87–88; 248: „Die Allgemeingültigkeit besteht darin, dass die bezeichnete Rangordnung wirklich in allen Menschen durch die Grundverhältnisse ihrer praktischen Entwicklg. auf gleiche Weise angelegt ist."

[18]) System I, S. 99—102; 429–32.

[19]) System I, S. 436 ff.

[20]) Phys. S. 80 ff. System I, 340 ff.

[21]) Syst. I, 350 ff., 399 ff.

[22]) Physik, S. 66 ff.; Schutzschrift, S. 40 ff. System. S. 499, 513 Herbart hat in seiner oben bereits citirten, vielfach ablehnenden Kritik der „Physik d. S." den 5. Brief, welcher über das Freiheitsproblem handelt, für „das vielleicht Beste" in dem ganzen Buche erklärt.

[23]) Besonders markirt im System I, S. 520, Anmerkg. Vergl. S. 545.

[24]) System I, 499, 508—513, 521.

[25]) Eine specielle u. treffliche Kritik der intelligiblen Freiheitslehre : Syst. I, S. 545 ff.

[26]) Ibid. S. 520—31.

[27]) Syst. I, S. 248. Vergl. d. Untersuchg. d. verschied. Formen des moralisch Abweichenden in Syst. I. Bd. 4. Abschn.

[28]) Ibid. S. 533.

[29]) Beneke sagt einfach: „Die göttliche Weltregierung“: Syst. I, S. 504, 520, 551. Metaphysik u. Religionsphilos. S. 554—55.

[30]) Metaphysik, S. 551, 553 ff.; 561, 565, 583.

[31]) Metaphysik, S. 552 u. 564 ff. Die eigentümliche Mittelstellung B.'s zwischen Kant's Postulaten u. Feuerbach's Theologie als Anthropologie tritt hier am deutlichsten in der Erklärung hervor, dass die Objectivirung der an sich nur subjectiven Glaubenssätze in der Religion nicht aus Erkenntnissverhältnissen, sondern aus Bedürfnissen und Strebungen hervorgehe. Vergl. B.'s Kritik der Kantischen Theorie des moralischen Glaubens, Metaphys. S. 482 ff.

[32]) A. a. O. S. 534.

[33]) Metaphys. S. 552; System d. prakt. Phil. I, S. 465.

[34]) A. a. O. S. 581 ff.

[35]) System d. prakt. Phil. I, S. 465—66. Die sogen. Pflichten gegen Gott, welche sich auf das Ceremoniell einer äusseren Verehrung, „Gottesdienst“ im engeren Sinne, beziehen, schliesst Beneke ganz so wie Kant von der philos. Ethik aus. Ibid. S. 463—64.

[36]) Metaphysik, S. 569 ff.

[37]) Das litterarische Material über Feuerbach ist verglichen mit dem um andere bedeutende Denker angehäuften ein sehr geringes; insbesondere der Gegensatz zu Kant u. Schopenhauer gibt zu denken. Wenn die Kraft u. Ausdauer des um Feuerbach herrschenden Schweigens ein Beweis sein dürfte von der „Gefährlichkeit“ eines Denkers, d. h. von der Schroffheit des Bruches mit den überlieferten, namentlich religiösen, Ideen, welchen seine Weltanschauung verlangt, dann müssen wir Feuerbach zu den „allergefährlichsten“ rechnen.

Als philosophische Darstellung nicht in Betracht kommend, aber zahlreiche und werthvolle Materialien zur Vervollständig. der Gesammtausgabe enthaltend, ist Karl Grün: „L. F. in seinem Briefwechsel u. Nachlass sowie in seiner philos. Charakterentwicklung“. 2 Bde. 1874. Erst in den letzten Jahren ist eine philosophische Monographie erschienen: C. N. Starke: „Ludwig Feuerbach“. 1885. Bezeichnender Weise ist jedoch der Verf. kein Deutscher, sondern ein Däne. In den Gesammtdarstellungen der Geschichte der neuesten Philosophie wird Feuerbach meist stiefmütterlich, die Ethik so gut wie gar nicht behandelt. Sie geben ohne Ausnahme von den Motiven und Zielen seines Denkens ein unrichtiges Bild; bei manchen ist es schwer, nicht geradezu an Fälschung zu denken. — Als die bedeutendste wissenschaftliche Nachwirkung Feuerbach's hat man jedenfalls das „System der Rechtsphilosophie“ von Ludwig Knapp, Erlangen 1857, anzusehen, welches scharfsinnige, leider wenig gekannte, Buch die aphoristischen Gedanken Feuerbach's nicht nur in systematischer Form ausgeführt hat, sondern sie durch ihre consequente Anwendung auf das Rechtsgebiet wie durch grössere Berücksichtigung des geschichtlichen Werdens von Moral und Recht in vielen einzelnen Punkten ergänzt und vervollständigt hat. Da eine selbständige Darstellung dieses Denkers

aus inneren wie äusseren Gründen unthunlich erschien, so wurde derselbe Ausweg gewählt wie bei dem unter Fichte's Einfluss stehenden Schelling und auf die Hauptgedanken Knapp's in Parallele mit Feuerbach fortlaufend in Anmerkungen verwiesen.

[38]) Es verdient bemerkt zu werden, dass diese drei Männer, welche den Kampf gegen die ererbten Sünden der deutschen Speculation jeder auf seine Weise u. mit seinen Waffen geführt u., mit wechselndem Verdienst im Einzelnen, die Grundlagen des neueren Empirismus in Deutschland gelegt haben, Schopenhauer, Beneke und Feuerbach, sowohl gegen einander, als gegen das philosophische Publicum fast völlig isolirt gewesen sind, u. ihr gemeinsames Erbe erst heute sichergestellt werden kann. Insbesondere scheint Beneke, der einst den Kampf gegen die speculative Schule begonnen und seinen Versuch einer Ehrenrettung des Eudämonismus so empfindlich hatte büssen müssen, von Feuerbach nicht gekannt worden zu sein. Dieser pflegte, wie man aus manchen gelegentl. Aeusserungen der Briefe sehen kann, von den Productionen seiner philosophirenden Zeitgenossen wenig Notiz zu nehmen und lernt auch Schopenhauer's ethische Schriften erst 1861 durch N. Bolin kennen, welcher einige Jahre vorher bereits Schopenhauer als einen nothwendigen Durchgangspunkt zu Feuerbach hin bezeichnet hatte. Grün, II. Bd. S. 135 u. 137; dann Bolin's treffl. Urtheil über Schopenh., ibid. S. 54. Die Art, wie Feuerbach die von Schopenhauer empfangenen Eindrücke schildert, Vorzüge und Schwächen seiner Theorie scheidet, lässt deutlich erkennen, dass die später von ihm litterarisch ausgeführte Theorie damals bereits in den Grundzügen fertig war.

[39]) Es versteht sich von selbst, dass mit dieser Feststellung einer rein chronologisch zu verstehenden Priorität durchaus nicht etwa eine innere Abhängigkeit der Begründer des französ. u. engl. Positivismus von F. behauptet werden soll. Comte, der (unglaublich aber wahr) als typischer Vertreter des exclusiven französischen Bildungsdünkels nicht Deutsch verstand und der selbst von Kant nur aus zweiter oder dritter Hand Kenntniss hatte, wird wahrscheinlich nicht einmal Feuerbach's Namen gehört haben und ob Mill, trotz seiner ausgebreiteten Belesenheit, jemals Feuerbach studirt hat, mag dahingestellt bleiben. Immerhin ist es merkwürdig, dass die wissenschaftliche Entwicklung in diesen drei Erbländern des philosophischen Geistes beinahe gleichzeitig zum Positivismus führte. Aber nun vergleiche man die fast völlig isolirte Stellung Feuerbach's in Deutschland mit dem Einflusse, welchen Comte u. Mill als anerkannte Führer, man darf sagen, einer Hälfte der Nation errangen. Ich rede nicht davon, dass es Feuerbach Zeit seines Lebens unmöglich blieb, Professor an einer deutschen Universität zu werden. Dass die deutschen Staaten vor u. nach 1848 nicht im Stande waren, Männer von so ausgeprägter Richtung wie F. auf öffentlichen Lehrstühlen zu dulden, ist zwar an sich gewiss schmählich; aber es begründet keinen speciellen Vorwurf gegen sie: Comte wurde im Vaterlande Voltaire's aus Amt u. Brod gestossen, u. Mill, der gar nie einen Versuch machte, dem Staate

seine Dienste anzubieten, musste sich sein letztes Wort für den litterarischen Nachlass aufsparen, um nicht von der Gesellschaft, die ihm seinen Lebensunterhalt bot, geächtet zu werden. Beide aber konnte die wachsende Verbreitung des freien Einflusses, welchen sie übten, über den Mangel „einer Stellung“ entschädigen; Feuerbach bringt es nicht weiter, als zum Haupte einer kleinen losen Gemeinde von persönlichen Freunden u. Anhängern, welche das Jahr 1848 in alle Winde zerstreut, u. in der deutschen Philosophie u. im deutschen Volke kann man nur mit den stärksten Vergrösserungen oder in den entlegensten Schlupfwinkeln Spuren seiner Wirksamkeit entdecken. Am allerwenigsten wird man dem vulgären naturwissenschaftlichen Materialismus gestatten dürfen, sich prahlerisch als Erbe des vergessenen Denkers proclamiren zu dürfen, dessen philosophische Arbeit u. Weltanschauung zwar auf dem festen Grunde der Naturerkenntniss ruhen wollte, aber im Uebrigen genau da anfing, wo der Materialismus sein letztes Wort spricht.

[40]) Grün, II, S. 45. Derselbe ist nicht zu verwechseln mit dem Philosophen Friedrich Eduard Beneke, welcher bei Feuerbach nicht erwähnt wird.

[41]) Sämmtl. Werke, Bd. X, S. 37—185.

[42]) Grün, II. Bd., S. 253 ff.

[43]) Grün, II, S. 292, wo im schärfsten Gegensatze zu Kant's „aristokratischem Gedankendünkel“ auch den Urtheilen der sinnlichen Empfindung, des Gefühls u. Geschmackes, Gemeinschaftlichkeit zugesprochen wird.

[44]) Grün, II, S. 276—277. Aehnlich vergleichen die nachgelassenen Aphorismen (Grün, II, 319) Kant's Ethik mit der unbefleckten Empfängniss, übersetzt in den Protestantismus.

[45]) Von diesem scheint Feuerbach bis in die letzten Jahre keine Notiz genommen zu haben; dann noch in d. Abhandlung „Zur Moralphilosophie“ (Grün II, 264) heisst es, dass die Deutschen die Ehre hätten, keinen berühmten, keinen grossen Philosophen zu den Eudämonisten rechnen zu können.

[46]) Man vergl. Feuerb. eigene Urtheile bei Grün, II, 256. Aehnl. in den Sämmtl. W. Bd. X, 63: „Ein von aller Materie des Willens abgesonderter Wille ist ein Unding.“ Und noch bestimmter Bd. III, 367: „Die vom Menschen abgesonderte, für sich selbst gedachte Moral, der nichts voraussetzende Wille, der unabhängige kategorische Imperativ, hat ebensoviel oder sowenig Realität, als die nichts voraussetzende Logik.“

[47]) Grün, II, 253 ff.; 319; Feuerb. S. W. X, 60; 63—65.

[48]) Grün, II, 255; S. W. IX, 99.

[49]) Grün, II, 277; 288.

[50]) Nahezu unbegreiflich ist, wie gleichwohl Wundt (Ethik, S. 395) Feuerbach im Gegensatze zu Hegel als Vertreter „des äussersten Individualismus“ bezeichnen kann. Dies lässt sich etwa von Max Stirner sagen.

[51]) Grün, II, 287; 304. S. W. X, S. 66—67.

[52]) Ludw. Knapp, Syst. d. Rechtsphilos. § 107 u. 108. Bei dieser

Gelegenheit sei darauf hingewiesen, dass diese merkwürdige, weil ganz spontane Gesinnungsverwandtschaft zwischen dem deutschen u. dem französ. Positivismus bei Knapp noch an einem anderen Punkte zum Vorschein kommt: nemlich in der principiellen Betonung der Wahrhaftigkeit, als des einzigen Grundsatzes von allgemeiner, auf den gesammten Verkehr zwischen denkfähigen Subjecten auszudehnenden Anwendbarkeit.

[53]) S. W. X, 67—68. Grün, II, 305. Danach bestimmt sich auch die eigentl. Meinung der enthusiastischen Lobsprüche, welche Feuerbach im „Bayle" (S. W. V, 101) der Ethik Kant's und Fichte's spendet. Was ihn begeistert, ist einerseits die Ablösung des Ethischen vom Theologischen, die Begründung des Ethischen auf sich selbst, anderseits der Gegensatz gegen die egoistischen Glückseligkeitstheorien.

[54]) S. den Brief an Bolin bei Grün, II, 135 u. S. W. IX, 144.

[54]) Grün, II, 293, 295, 303—4, 320. Vortrefflich wird dann namentl. auch S. 256 ff. ausgeführt, dass man bei dem Begriffe des Glückseligkeitstriebes durchaus nicht nur an den befriedigten zu denken habe; sondern auch Noth, Elend, Uebel, Unglück, mit all ihren grossen Erfindungen u. Entdeckungen nur existiren, weil es einen verneinten, verletzten Glückseligkeitstrieb gibt.

[55]) Man vergl. hiezu das höchst lesenswerthe Capitel 42 der Theogonie, „die Selbstliebe" (S. W. IX, S. 392), worin der wesentlich eudämonistische Charakter der christlichen Ethik in schlagender Weise dargethan wird. Ebenso in d. „Vorlesg. üb. d. Wesen d. Religion", S. W. VIII, 85. „Der Mensch verneint sich nicht, um sich zu verneinen, er verneint sich, um in dieser Verneinung sich zu bejahen. Die Verneinung ist nur eine Form, nur ein Mittel der Selbstbejahung, der Selbstliebe; u. der Punkt, wo diese in der Religion am deutlichsten zum Vorschein kommt, ist das Opfer." Vergl. noch Grün, II, 263—65 und die verwandte Auffassung bei Knapp, R.-Philos. §. 109.

[56]) S. W. VII, S. 137. Grün, II, 287—9, 291; vergl. den Brief an Duboc ebendas. S. 181. Knapp, R.-Phil. §. 97 (S. 146) u. §. 124.

[57]) S. W. III, S. 370—71. Und hierin liegt auch die wahre Deutung jenes Kantischen: „Du kannst, denn Du sollst". Gewiss, kein Gebot könnte von Menschen, ohne sich selbst aufzuheben, verlangen, was gegen die menschliche Natur überhaupt wäre, d. h. was nicht wenigstens Einzelne da u. dort wirklich können. Aber ob es Jeder, an den das Gebot ergeht, wirklich kann, das ist darum doch sehr ungewiss, mögen er u. Andere noch so wünschen, dass er es können möchte.

[58]) Vergl. Grün, II, 181 mit 278.

[59]) Grün, II, 257, 261—2, 284. Feuerbach, S. W. IX, 212. Auf den prägnantesten Ausdruck bringt Feuerbach's Gegensatz gegen alle asketische Moral die Stelle S. W. II, 393: „Die Pflicht geböte die Entsagung? Wie thöricht! Die Pflicht gebietet den Genuss! Die Entsagung ist nur eine traurige Ausnahme von der Regel, die nur dann stattfinden soll, wenn sie die Noth gebietet. In diesem Fall ist es freilich gut u. klug aus der

Noth eine Tugend zu machen.“ Und ebenda, S. 394: „Folge unverzagt Deinen Neigungen u. Trieben; aber allen: dann wirst Du keinem einzigen zum Opfer fallen.“ Damit ist zu vergleichen, was L. Knapp, R.-Phil. §. 101, über den Gegensatz von Entsagen u. Fordern im Sittlichen bemerkt.

[60]) Grün, II, 277—78; 304.

[61]) Feuerbach, S. W. III. 367.

[62]) Zu Feuerbach's Lehre vom Gewissen vergl. man Grün, II, 297; S. W. IX, 166 ff.; X, 73. Interessant u. fruchtbringend ist auch hier der Vergleich mit Knapp's verwandter Darstellg. (Rechtsphil. §. 120 ff.)

[63]) Auch Knapp macht darauf aufmerksam, dass dieselben Ursachen, welche die Sittlichkeit als einen überirdischen Weltgedanken erscheinen liessen, auch das Gewissen zu einem besonderen, gleichsam Exterritorialität geniessenden Organ stempelten. §. 120 u. 121.

[64]) Auch hier gibt Knapp die oben (S. 274 u. Anmerkung 52) bereits bezeichnete Ergänzung zu Feuerbach. Dem Ich steht im Gewissen nicht nur ein Du gegenüber; „die ganze Menschheit erscheint als den Einzelnen bedrohend u. haucht so dem Ich, als dem Kreuzungspunkt aller Vorstellungen, gegen die Lockung der Triebe das Grauen vor jener unendlichen, hohen u. doch anverwandten Macht ein.“ (R.-Philos. §. 121.)

[65]) Freilich wird man hier zugleich an die schon Bd. I, Cap. VII, Anmerkg. 29, gegen Hume geltend gemachte u. vom gesammten deutschen Idealismus, namentlich aber von Fichte u. Krause, betonte Fähigkeit der Idealbildung auf sittlichem Gebiete erinnern müssen, welche, von einzelnen, fein organisirten Naturen ausgehend, erst Wenige, dann Viele über das jeweils geltende Niveau hinaushebt, die Gewissen schärft und weckt.

[66]) Feuerb. S. W. III, 370.

[67]) Ibid.. X, 97.

[68]) Grün, II, 35; Feuerb. S. W. X, 53.

[69]) S. W. X, 80; 47—48.

[70]) Grün, II, 34, 318. S. W. X, 84. Vortrefflich heisst es daher bei Feuerbach: „Der Wille ist daher zwar Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung. Jede Verneinung, von welcher der Mensch die Vorstellg. seiner Willensfreiheit abstrahirt hat, fällt diesseits einer Naturnothwendigkeit oder eines Naturbedürfnisses: erstreckt sich nur auf das Besondere, oder Einzelne einer Sphäre oder Gattung, aber nicht auf diese selbst.“ (S. W. X, S. 58.) Und in demselben Sinne schon im „Leibniz“, Anmerkg. 61 (S. W. V, S. 227). „Wann handelt der Mensch frei? nur dann, wenn er nothwendig handelt; denn nur dann entspringt die Handlung aus meinem Innersten, ist sie der bündige, schlagende Ausdruck meines Wesens, von der Ich im vollen Sinne der Urheber bin. Wie tief ist auch Spinoza hierin, wenn er sagt, nur die Handlung sei frei, die ganz aus der Natur eines Wesens für sich allein abgeleitet und erklärt werden kann. Wie es, um mit Spinoza zu reden, aus der Natur des Dreiecks folgt, dass seine Winkel gleich sind zwei rechten, so folgt es aus der Natur des vernünf-

tigen Wesens, dass seine Handlungen vernünftige, des guten, dass seine Handlungen gute sind, nur mit dem Unterschied, dass diese letztere Nothwendigkeit mit Wissen u. Willen, ja sein Wissen u. Wollen selbst ist."

[71]) Ibid. S. 53—55.

[72]) X, 50—51.

[73]) X, S. 84—85.

[74]) X, 87—89; 90; vergl. V, 222, Anmerkg. 53.

[75]) X, 88. Vergl. Grün, II, 34. Die Grenzen der Entwicklungsfähigkeit u. Veränderlichkeit des Individuums werden sehr bestimmt u. in einer Weise, die fast an Schopenhauer erinnert, aufgewiesen. S. W. III, 358 ff. In der Erklärung dieser Thatsache tritt freilich der Gegensatz F.'s zu Schopenhauer's mystischer Willenstheorie aufs Schärfste hervor. „Der Mensch ist gut oder böse," heisst es bei Feuerbach, „keineswegs nur durch sich selbst, durch eigene Kraft, durch seinen Willen, sondern zugleich durch eine Menge geheimer u. offenbarer Bestimmungen, die wir, weil sie auf keiner absoluten oder metaphys. Nothwendigkeit beruhen, der Macht „Seiner Majestät des Zufalles" zuschreiben. Das Geheimniss der göttlichen Gnadenwahl ist die Mystik des Zufalls. Die Religion verneint, verwirft den Zufall, Alles von Gott abhängig machend, Alles aus ihm erklärend; aber sie verneint ihn nur scheinbar; sie versetzt ihn in die göttliche Willkür. Denn der göttliche Wille, welcher aus unbegreiflichen Gründen, aus göttlicher Laune gleichsam, die einen zum Bösen u. zum Verderben, die anderen zum Guten u. zur Seligkeit bestimmt, hat kein einziges stichhaltiges Merkmal für sich, welches ihn von der Macht des Zufalls unterschiede. (S. W. VII, 258.) Dies ist zugleich jener schon im I. Bande mehrfach (z. B. S. 57, 340, 360) u. ebenso in gegenwärtigem wiederholt berührte Punkt (vergl. S. 45, 78, 88, 136 bis 137, 188, 246, 250, 267), wo Rationalismus u. Mysticismus zusammenfallen, d. h. sich nur als verschiedene Formulirungen einer u. derselben allgemein menschlichen Erfahrung darstellen.

[76]) Um zu verstehen, in welchem Sinne dies von F. gemeint ist, muss man sich an seine Aeusserung über den Unterschied zwischen Verbrechen u. Wahnsinn in einem Briefe an G. Bäuerle erinnern (Grün, II, 187). „Solange die Menschen in Gesellschaft leben, also unter Gesetzen u. Regeln ihres Verhaltens zu einander, werden sie festhalten an dem Unterschied zwischen zurechnungsfähigen u. unzurechnungsfähigen Thätern, obgleich auch die Thaten dieser, wenn auch nicht aus pathologischer, doch psychologischer Nothwendigkeit hervorgehen.

[77]) X, 92—94.

[78]) X, 99—100, 107. Vergl. das Anmerkung 57 Bemerkte.

[79]) Grün, II, 321.

[80]) Seine Religionsphilosophie hat Feuerbach selbst als sein eigentliches Lebenswerk, als den Mittelpunkt seines Denkens u. seiner Schriftstellerei bezeichnet (S. W. VIII, S. 6—7), wie denn auch in der That diese Probleme von ihm immer wieder in Angriff genommen worden sind. Ist es auch unmöglich, die Religionsphilosophie Feuerbach's hier

ausführlich zu reproduciren, so müssen doch wenigstens die Grundgedanken eine Stelle finden. Hauptstützpunkte der Darstellung sind die Schriften: „Wesen des Christentums" (Bd. VII), „Das Wesen der Religion" mit zugehörigen Ergänzungen u. Erläuterungen (Bd. I, S. 360 ff.) u. hauptsächlich die zu Heidelberg gehaltenen „Vorlesungen über das Wesen der Religion". (Bd. VIII.)

[81]) So hat schon Beneke (Metaphysik, S. 552) „dem bloss negativen Princip der Furcht die positiveren Formen des Wunsches, des Verlangens, der Sehnsucht" an die Seite gestellt.

[82]) Feuerb. S. W. I, S. 411. „Natur" nennt F. den Inbegriff aller sinnlichen Kräfte, Dinge u. Wesen, welche der Mensch als nicht-menschliche von sich unterscheidet; alle Dinge, deren Erscheinungen, Aeusserungen u. Wirkungen nicht in Gedanken, Absichten u. Willensentschlüssen, sondern in astronomischen oder kosmischen, mechan., chemischen, physischen oder organischen Kräften u. Ursachen ihren Grund haben. (VIII, 116.)

[83]) S. „Wesen d. Relig." S. W. I, §§. 26, 27, 29, 30, 32.

[84]) S. W. VIII, S. 256—57, 261,

[85]) VIII, S. 331.

[86]) VII, S. 103—4.

[87]) VII, S. 39—41, 285.

[88]) VII, S. 331.

[89]) VII, S. 45. Vergl. damit Feuerbach's tiefsinnige Erörterung der Art u. Weise, in welcher die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Wünsche u. Ideale den religiösen Glauben verschiedener Zeitalter beeinflusst, was insbes. am Gegensatze der antiken u. der christlichen Religion nachgewiesen wird. (VIII, 299—303, 355—57; I, 484—85.)

[90]) S. W. VIII, 269; VII, 40.

[91]) VIII, 269; I, 446.

[92]) S. W. VIII, 334, 364, 368—9; III, 374; II, 385.

[93]) In einer sehr geistreichen Weise leitet Ludwig Knapp (Rechts-Philos. § 97, 98) aus der eigentümlichen Natur der sittlichen Normen die Erscheinung ab, dass die Sittlichkeit nach Grund u. Herkunft ausnahmslos bei jedem Volke zunächst nur eine phantastische Deutung erfährt.

[94]) S. W. VII, 275—76; VIII, 274—77. In demselben Sinne heisst es I, 262: „Die Nothwendigkeit Gottes beruht nur darauf, dass er ist u. hat, was wir nicht sind u. haben: neml. die gottmachenden Eigenschaften, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit; denn sind sie auch in uns, so bleiben sie, Gott mag sein oder nicht sein, u. es ist daher an die Annahme eines Gottes kein wesentliches Interesse geknüpft."

[95]) S. W. VIII, 367, 137; III, 368.

[96]) S. W. VII, 104; VIII, 370.

Anmerkungen zum X. Capitel.

[1]) Die französische Ethik des 19. Jahrhunderts muss als eine terra inculta, wenn nicht incognita bezeichnet werden. Von deutschen Autoren hat nur I. H. Fichte im ersten, histor.-krit. Theil seines Systems der Ethik einige Angaben, die sich jedoch vorwiegend auf die Rechts- und Staatsphilosophie beziehen. Morell: „Historical and critical view of the philos. of Europe in the 19. cent.“ II. Bd. schenkt vorwiegend nur den psycholog. u. speculativen Fragen Aufmerksamkeit. Auch in Frankreich selbst ist sie vernachlässigt. Damiron's „Hist. de la philosophie au 19me siècle“ reicht nur bis zum Ende der 20er Jahre; die Arbeiten von Janet (La philosophie française contemporaine) u. Ravaisson (La philosophie en France au XIXe siècle), beide von geringem wissenschaftlichem Gehalt, berühren das Thema so gut wie gar nicht.

Grössere Aufmerksamkeit schenkt den ethischen Problemen Ferraz (Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle, 3 Bde.); auch in anderer Hinsicht die beste Darstellung dieser Periode, welche wir besitzen. Sie umfasst die drei Hauptrichtungen der theologisch-ultramontanen, der socialistisch-positivistischen u. spiritualistischen Philosophie. — Werthvolle und scharfsinnige Beiträge zur Kritik, wenn auch keine eigentlich historische Darstellung, liefert Alfred Fouillée in den beiden Werken „L'idée moderne du droit“ u. „Critique des systèmes de morale contemporains“ 1883, aus welchem besonders die Abschnitte über den Spiritualismus, den Positivismus und den französischen Neukantianismus hervorzuheben sind. Renouvier's Artikel in d. Zeitschrift „La critique philosophique“: „Les écoles de morale en France“ (I. Année, T. 2; II, T. 1 u. 2) geben ebenfalls keine Geschichte, sondern nur gelegentliche krit. Bemerkungen über Saint-Simonisten u. Positivisten, sowie über Proudhon u. Vacherot.

[2]) Von Cousin's Schriften kommen für die gegenwärtige Darstellung speciell in Betracht: „Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818, veröffentlicht 1836; später umgearbeitet u. mit zahlreichen Verweisungen auf seine übrigen Vorlesungen versehen unter dem Titel: „Du Vrai, du Beau et du Bien“ herausgegeben 1853.

Die folgenden Citate nach Seitenzahlen der 2. Ausgabe v. 1854. Ferner: „Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^{e} siècle, professé à la faculté des lettres en 1819 et 1820, publié par Vacherot et Danton; 5 vols. 1840—41. Ausserdem die Vorrede z. 2. Ausgabe der Fragmens philosophiques, Par. 1833; deutsch von Hubert Beckers unter dem Titel: „Ueber deutsche und französische Philosophie“, sammt einer beurtheilenden Vorrede Schelling's. 1834. Ueber Cousin vor Allem das mit ebensoviel Liebe als Sachkenntniss geschriebene Buch von Janet: Victor Cousin et son œuvre. (1885.) Dasselbe gibt einen vollständigen Einblick in den philos. Entwicklungsgang C.'s u. enthält zugleich sehr interessante Mittheilungen über Organisation, Betrieb u. Schicksale des philos. Unterrichts in Frankreich. Vergl. Franck's „Dictionnaire des sciences philosophiques“, Art. Cousin. Dieses Werk kann überh. als die philos. Encyklopädie des franz. Spiritualism. betrachtet werden. (Janet, Philos. contemp. S. 291.) Die Arbeit v. J. E. Alaux: „La philosophie de M. Cousin“ in: „Bibliothèque de philosophie contemporaine“ ist überwiegend rhetorisch gehalten u. lässt die ethische Frage gänzlich bei Seite. Jean Wallon's kleine Schrift: „Du livre de M. Cousin“ etc. ist zwar nur Pamphlet; in seiner Kritik aber zum Theil äusserst treffend. Das Unbestimmt-Schwankende in C.'s Gedanken u. Ausdrucksweise wird von ihm gut charakterisirt (S. 25). Wer scharfe Begriffe sucht, für den kann es in der That kaum eine mühsamere Lectüre geben, als die Cousins. — Reich an feinen Bemerkungen u. vortrefflich in der gesammten Charakteristik ist E. Renan's Aufsatz in den „Essais de morale et de critique“ 1859.

³) Wie viel Cousin den Männern verdankt, bei denen sich die erste innere Umwandlung des Condillac'schen Systems, namentl. in Psychologie u. Erkenntnisstheorie, vollzog und die seine ersten Lehrer waren: den Maine de Biran, Laromiguière, Royer-Collard, wird von ihm selbst in warmen Worten anerkannt (Ueb. deutsche u. französ. Philos. S. 32) u. geht aus allen Darstellungen hervor; ebenso gewiss ist aber, dass erst Cousin's Vorträge der neuen Denkart die überzeugende Kraft u. Rundung gaben, welche sie zu grösseren Wirkungen befähigten. Vergl. Vacherot (La situation philosophique en France, Rev. d. d. mondes 1868 T. 75, S. 956).

⁴) S. den bereits genannten: „Cours d'histoire de la philosophie morale“.

⁵) M. s. Jouffroy: „Cours de droit naturel“; Janet: „Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes“; Dénis: „Histoire des idées et théories morales dans l'antiquité“; Barni: „Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII^{e} siècle“; Ad. Franck: „Moralistes et philosophes“; von dems.: „Réformateurs et publicistes“ u. A.

⁶) Man sehe die interessanten Angaben über die unter den damaligen Verhältnissen staunenswerthen Leistungen Cousin's bei Janet, Cap. XIV, passim. Dass der einzige nennenswerthe Vorgänger, den Cousin auf historischem Felde in Frankreich hatte, Degérando mit seiner „Histoire

comparée des systèmes de philosophie", ganz ohne Einfluss geblieben war, versichert Janet ebenda S. 347. Auch Vacherot (a. a. O. S. 951) nennt Cousin „l'homme, qui a été l'âme du plus grand mouvement philosophique, du plus grand travail historique de notre temps et de notre pays". Aehnlich hatte schon Jouffroy gesagt: „On pourra juger diversement sa doctrine; nul ne contestera son œuvre de moteur et d'inspirateur" (a. a. O. S. 955).

7) Dies deutet schon Vacherot an (Rev. d. d. m. T. 75, S. 957); viel schärfer spricht Renouvier die Tendenz der Schule in folgenden ironisirenden Sätzen aus: „Tout a été dit; il ne faut que savoir ce qui a été dit. La philosophie c'est l'histoire de la philosophie. Nos pères ne nous ont laissé d'autre travail, que de rassembler les richesses, qu'ils nous ont transmises." (Crit. philos. 1873, Nr. 1.) Sehr besonnen abwägend dagegen Janet in „La crise philosophique" (Bibliothèque de philos. contempor.) S. 3 u. ff.

8) Ueber Cousin's Eklekticismus u. die Art wie er selbst ihn verstand und verstanden wissen wollte, s. m. die Vorrede z. 2. Ausgabe der „Fragmens philosophiques" 1833 (deutsch von Hubert Beckers), S. 54 u. ff. Vergl. dann Cours de philos. v. 1818, nach d. Ausgabe v. 1836 1. Leçon, woraus Janet S. 64 u. 420 Auszüge gibt. Dort nennt C. seinen Eklekticismus geradezu „le véritable esprit des sciences". Es ist übrigens ausser Zweifel, dass Cousin in späterer Zeit den Begriff u. die Aufgabe des Eklekticismus immer enger fasste. Janet, S. 367; womit die interessanten Angaben des Cap. XVII üb. d. Entwicklung des eklektischen Gedankens bei Cousin zu vergleichen.

9) S. Cousin's eigene treffl. Bemerkg. über d. Werth d. Tradition im wissensch. Betriebe d. Philos.: Cours de philos. morale T. I, S. 33—34.

10) S. die oben erwähnte Abhandlung „Ueb. französ. u. deutsche Philosophie" S. 41 der Uebersetzg. u. Janet S. 370. Die Schwenkung besonders deutlich ausgesprochen in dem Avant-propos zu dem Buche „Du vrai" S. III—IV, womit zu vergleichen die Bemerkg. ebendas. S. 434, 439 u. 450. Der Verf. d. Artikels „Cousin" in Franck's „Dictionnaire philos." erwähnt bedauernd, Cousin habe die Schwäche gehabt, jene Stelle über Schelling später zu unterdrücken.

11) Vergl. Janet, S. 367.

12) Vacherot, Le nouveau spiritualisme, S. 118.

13) Vergl. die eingehende Schilderung der Grundlagen dieses Universitäts-Unterrichts bei Janet: „La philos. franç. contemporaine", S. 42—43 u. in dessen „Cousin", chap. XII u. XIII.

14) Auf diesen Umstand hat namentlich Vacherot hingewiesen. „On ne comprend rien à l'intolérance du chef de l'école, si l'on oublie le directeur de l'enseignement de l'État." (Le nouveau spiritualisme; Préf. S. VII.) Ganz ähnlich Renan: Essais de morale, S. 90—91.

15) S. Vacherot, Spiritualisme, S. 6—7. Selbst in Proudhon zeigt sich jene tiefe Verschiedenheit des französischen u. deutschen Geistes in ihrem Verhältnisse zur Theologie. „Je commence à ne plus faire autant

de cas des Allemands, bien que je mette leur consciencieux savoir bien au dessus du parlage de nos Académiciens. Mais les Allemands ont de la peine à arriver à l'idée; ils sont lourds, diffus, confus, et point heureux dans leurs conclusions. Ainsi, il m'est impossible d'admettre la Christologie de Strauss, et je ne suis pas davantage partisan de l'athéisme de Feuerbach, bien que ce soit un des plus vigoureux disciples de Hegel. Je crois, qu'il n'a pas touché le point juste.“ (Sainte-Beuve, a. a. O. S. 240.) Es ist immer derselbe Gegensatz. Der deutsche Gedanke geht dem Franzosen durch zu viele Vermittlungen hindurch; der französische Geist will pointirte Formeln: das ist unter der „Schwierigkeit zur Idee zu kommen“ gemeint.

[16]) Vergl. oben Anmerkg. 3. Ich gebrauche zur Charakteristik Biran's Cousin's eigene Worte und will nur hinzufügen, dass ich ihn meinerseits für den tiefsinnigsten Psychologen halte, den Frankreich je besessen.

[17]) S. Charles de Rémusat: Philosophie réligieuse S. 92—93. Auch Morell (View of the speculative philosophy in Europe, T. II, S. 276 ff.) stellt diese Richtung als einen Skepticismus dar, der aus der angeblich absoluten Unsicherheit des menschlichen Erkenntnissvermögens einen Fussschemel für den Glauben macht und sich geistig auf's Engste mit dem theologischen Skepticismus des 17. Jahrh. (s. Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 272) berührt.

[18]) Vergl. z. B. die umfassende historisch-kritische Grundlegung bei Price u. Smith. (I. Bd. S. 211 u. 244.)

[19]) Du vrai etc. Leçon 12 u. 13; Hist. de la philos. morale; Leçons de la philos. de Kant.

[20]) Du vrai etc. Leç. 12; Philos. morale, T. I, Leç. 4 u. 5. (Helvetius, Lambert.)

[21]) Du vrai, Leç. 13; Philos. morale, T. II, Leç. 3 u. 4. (Hutcheson, Smith.)

[22]) Du vrai, Leç. 13; S. 321.

[23]) Janet, S. 94 u. 139—40. Auch der Dictionn. philos. Art. Devoir nennt Kant denjenigen, welcher die endgültige Grundlage d. Pflichtbegriffes geschaffen habe.

[24]) Janet, S. 95 u. 158.

[25]) Diese Anschauung findet einen classischen Ausdruck in folgenden Sätzen aus Rémusat's „Politique libérale“ S. 110: „Le libéralisme est appuyé sur les droits de l'humanité. Il se réclame des vérités éternelles, de sorte que la résistance à l'oppression est une ligue avec Dieu luimême; mais l'homme du sensualisme matérialiste, „l'homme machine“, est une créature sans dignité et, comme tel, n'a rien à prétendre.“

[26]) Dies wird übrigens in der Erklärung der Menschenrechte selbst ausgesprochen. In der Declaration vom 3. Sept. 1791 heisst es ausdrücklich: „Considérant, que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption du gouvernement“ etc.

[27]) Dies deutet sehr fein Sainte-Beuve einmal an, dessen Urtheil als das eines Anhängers des Spiritualismus besondere Beachtung verdient. „Je ferai aux hommes politiques de l'école doctrinaire et métaphysique un reproche qui étonnera au premier abord ceux qui les connaissent: c'est d'avoir trop peu d'amour-propre. Ces esprits, dans les théories sophistiquées et superfines qu'ils appliquent au gouvernement de la société, supposent trop que le commun des hommes leur ressemblent; l'humanité est plus grossière et plus forte en appétits que cela.“ (Pensées Nr. 28; Derniers portraits littéraires.)

[28]) Vergl. z. B. E. Poitou: „Les philosophes franç. contemporains; Préface, S. XV.

[29]) Dies geht unzweideutig hervor aus der Schilderung der praktischen im heutigen Frankreich herrschenden Ueberzeugungen, wie sie z. B. Courcelle-Seneuil in seinem Buche „L'héritage de la révolution“ gibt. (S. 225 ff.)

[30]) Dies Urtheil über die „schöne“ Litteratur des modernen Frankreich dürfte in Deutschland Niemand überraschen, der neben rein ästhetischen auch ethische u. culturgeschichtliche Maasstäbe anzuwenden gewohnt ist. Dass es aber nicht bloss deutsch, sondern auch französisch ist, ersieht man aus Arbeiten wie Poitou's von der Akademie gekrönter Schrift: „Du roman et du théâtre contemporains et de leur influence sur les mœurs“ (1857), welche in durchaus urkundlicher Darstellung ein hochinteressantes Capitel französ. Sittengeschichte behandelt. Vergl. Courcelle-Seneuil: „L'héritage de la révolution“, S. 266. Auch Menche de Loisne's: „Influence de la littérature française de 1830 à 1850 sur l'esprit public et sur les mœurs“ handelt überwiegend vom Roman und vom Theater und kommt hinsichtlich ihrer zu den gleichen Ergebnissen wie Poitou. Die wesentliche Richtigkeit derselben muss auch sein Kritiker H. Rigault anerkennen (Oeuvres complètes T. III, 537 ff.), obwohl er ihm vorwirft, von dem günstigen Einflusse anderer Theile der Litteratur zu schweigen. Welches sind aber diese? Die akademischen Häupter des Spiritualismus, Cousin, Guizot, Villemain, Ampère, Saint-Marc Girardin, Rémusat (a. a. O. S. 535), deren Einfluss auf weitere Kreise u. die allgemeine Denkart eben in Frage steht. Wenn Rigault ebendas. (S. 543) die „materialistische Philosophie des 18. Jahrh.“ als eigentliche Quelle des Uebels bezeichnen will, so ist das zwar ganz im Sinne der spiritualist. Schule gedacht, aber kaum zutreffend; ich verweise auf das oben im Texte Bemerkte.

[31]) Du vrai, S. 344 ff.; vergl. 292 u. 364. Ganz ebenso Jules Simon in „Le devoir“, 2. éd., S. 263—65; nur sind die Prädicate noch mehr im Sinne des alten Realismus u. Rationalismus übertrieben. „La justice nous paraît être absolue, c'est à dire indépendante des esprits, qui la conçoivent, de sorte, que si tous les esprits étaient détruits, la justice subsisterait. Donc, toute sa réalité n'est pas d'être pensée; donc elle a une entité métaphysique externe.“

[32]) Du vrai, S. 349, 371 u. 404. Philos. morale, T. I, S. 30 u. ff.; Fragments philosoph. Préface de la 2. édition.

[33]) Morell, II, 493; Dictionnaire des sciences philos. Art. Cousin, S. 311—12, u. Art. Raison, S. 1451; Ferraz, Spiritualisme, S. 203; Vacherot, Le nouveau spiritualisme, S. 50—56.

[34]) Du vrai, S. 450—51. Vergl. S. 328 ff.

[35]) Philos. morale I, S. 15—17; Du vrai, S. 295, 350 ff., 371—72. Bezeichnend für die in diesem Punkte beim Spiritualismus herrschende Unklarheit sind die Vorreden, welche Danton u. Vacherot den beiden ersten Bänden des von ihnen herausgegebenen „Cours d'histoire de la philosophie morale" vorangestellt haben. Vacherot im „Avertissement" zum 1. Bande hebt es als Cousin's Verdienst hervor, die Vernunft wieder zum Princip der Moral gemacht zu haben; aber dies Princip an sich sei leer u. auf die Daten des Bewusstseins angewiesen, um moralische Entscheidungen zu treffen. Unter diesen aber sei die Thatsache der Freiheit die wichtigste; u. Frei-Sein, Frei Bleiben, würde darum die Grundlage unserer Pflichten im Einzelnen. Der Herausgeber des II. Bandes (er ist nicht unterzeichnet, wird aber hoffentlich Danton sein) ist gerade entgegengesetzter Ansicht. Die Formel: „Sei frei u. erhalte Dich frei!" scheint ihm weder ein echter Imperativ zu sein (weil ja dem Menschen die Eigenschaft der Freiheit ebensowenig die Pflicht auferlegen könne, dieselbe zu erhalten, als etwa seine Eigenschaft als sinnliches Wesen die Verpflichtung für sein Glück thätig zu sein), noch reich genug, um alle sittlichen Normen zu umfassen. Die Freiheit als solche ist eine nichtssagende Thatsache, ohne verpflichtende Kraft; sie muss erst durch die Vernunft mit Inhalt erfüllt u. zu einem Princip erhoben werden. Diese Ansicht scheint Vacherot sich später selber angeeignet zu haben; denn in der zweiten Ausgabe von Franck's „Dictionnaire philosophique" sagt er, Art. Conscience: „La seule lumière de la conscience ne suffit pas, pour révéler la loi morale tout entière. . . . Il ne faut pas croire, que sur une simple donnée de la conscience, à savoir le fait de la liberté, que la raison s'élève à l'idée du bien. L'idée du bien n'est que l'idée de l'ordre; il faut dépasser la sphère de l'expérience et se transporter par la pensée dans le monde intelligible. La raison et la conscience s'unissent donc, pour nous révéler le monde moral."

Dass dies nicht gegen Cousin's eigenen Sinn ist, sieht man aus dem, was Janet S. 140 ff. über die Entwicklung der ethischen Ideen Cousin's mittheilt. Schon 1819 hatte derselbe das Kant-Fichte'sche Freiheitsprincip durch einen Appell an einen „Vernunft-Instinct" zu erweitern gesucht, der es ermöglichen sollte über die stricten Consequenzen des Freiheitsprincips hinaus zu einer Moral thatkräftigen Heroismus zu gelangen; u. weitere Mittheilungen aus einem unedirt gebliebenen Vortrag „De l'Esprit et de la Lettre" (ibid. S. 141) zeigen Cousin auf dem Wege, dem selbständigen Vernunftsurtheil über Recht und Unrecht eine solche Ausdehnung zu geben, dass der anderwärts von ihm so stark betonte absolute Charakter der sittlichen Urtheile ganz zu verschwinden droht. Bei dieser Sachlage schien es mir am angemessensten, in der Darstellung den Gedanken Cousin's durch beide Formeln neben einander auszudrücken, die

zusammen einen guten Sinn geben, wenn sich auch, bei Lichte besehen, weder aus der Freiheit, noch aus der Vernunft, noch aus beiden zusammen eine Ethik deduciren lässt, da beide eben nur formale Bedingungen des Sittlichen sind. Was Cousin betrifft, so hat die im Avertissement zum II. Bande ausgesprochene Ansicht viel für sich, dass er im Kampfe gegen den Sensualismus mehr die Freiheit, im Kampfe gegen die Gefühlsmoral mehr die Vernunft habe in den Vordergrund treten lassen. In der Schule Cousin's ist diese Verbindung stehend geworden. Vergl. Caro: „Problèmes de morale sociale" S. 216—17.

[36]) Du vrai, S. 294—95, 371—72. Vergl. die völlig übereinstimmende Entwicklung im Dictionnaire philos. Art. Droit.

[37]) Ibid. S. 384—85.

[38]) Ibid. S. 365—66; doch vergl. S. 447, wo diese Behauptungen fast vollständig zurückgenommen, die Vernunft (raison) dem Schlussverfahren (raisonnement) entgegengestellt, als ein Vermögen unmittelbarer Anschauung und Erfassung bezeichnet, u. im vollsten Gegensatze zu dem Obenstehenden erklärt wird: „En supprimant la raison, on supprime donc le sentiment, qui en émane." Wer möchte hier nicht an Wallon's boshafte Sätze denken: „Les mots n'ont dans sa (Cousin's) bouche qu'un sens relatif, amoindri, précaire, et n'éveillent dans son esprit que des à-peu-près d'opinions, que d'autres à peu-prês viennent aussitôt modifier; en telle sorte, que ses variations incessantes témoignent plus encore de son ardent amour de la vérité, que de la fécondité de son imagination." Ganz in demselben Sinne urtheilt auch Renouvier gelegentlich (Critique philos. 1873, Nr. 4): „Nul souci des définitions précises et du style exact, nul scrupule sur la valeur fixe des signes employés, pas d'habitudes scientifiques: c'est le trait qui frappe, quand on lit les écrits de Cousin et de ses disciples."

[39]) Du vrai, S. 359—60, 366; doch vergl. das anderwärts S. 332 über die Begründung d. Moral auf jenseitige Belohnungen und Bestrafungen Gesagte, u. die ausführliche Darlegung S. 410 ff.

[40]) Zu Jouffroy vergl. man den sehr reichhaltigen u. liebevoll geschriebenen Artikel in Franck's Dictionnaire des sciences philosophiques, 2. éd; Damiron: „Philos. franç. au XIX. siècle" u. Ferraz: „Histoire de la philosophie en France au XIX. siècle; Spiritualisme". In sehr warmen Ausdrücken spricht auch Morell (Philos. of Europe II, 521) namentlich von seinen Leistungen als Ethiker. Eine feine und eingehende Charakteristik des Menschen u. Schriftstellers, wenn auch philosophisch belanglos, gibt der Essai von Sainte-Beuve (Nouveaux portraits et critiques littéraires, T. I, S. 191 ff.).

[41]) In Betreff der Schicksale dieses „Cours de droit naturel" weichen die französ. Angaben selbst von einander ab. In Franck's Dictionnaire Art. Droit heisst es, die Veröffentlichung sei durch den Tod J.'s unterbrochen worden und enthalte nur die Prolegomena. Dies stimmt mit den 2 Bänden (Paris 1835) überein, welche dem Verf. zugänglich gewesen sind. Der Verf. d. Artikels Jouffroy dagegen erwähnt 3 Bände (Par.

1835—42) u. sagt, das Werk enthalte die Philosophie J.'s in ihrer letzten Gestalt; nicht nur Moral, sondern auch Psychologie u. Theodicee. Der Inhalt der 2. u. 3. Vorlesung (Faits moraux de la nature humaine) scheint dies jedoch nicht genügend zu rechtfertigen; alles Uebrige ist ohnehin bloss historisch-kritisch.

[42]) Aus den „Mélanges philosophiques" kommen vorzugsweise die Aufsätze: „Du bien et du mal; Du problème de la destinée humaine"; u. „Méthode pour résoudre le problème" in Betracht. Ich citire nach der 3. Ausgabe; Paris 1860. Die „Nouvelles Mélanges philos." enthalten nichts, was auf Ethik Bezug hätte.

[43]) Mél. S. 367—68, 281—86.

[44]) Cours, T. I, S. 28.

[45]) Mél. S. 292—94, 302—6, 309—10. Sehr schön hat Em. Saisset in dem Essai „De l'état moral de notre époque" (Mélanges S. 246) diesen Gedanken Jouffroy's ausgedrückt: „Il faut donc reconnaître, que tout dans l'ordre universel des choses à été créé pour une fin, que l'homme a la sienne, comme le reste des êtres avec ce privilège singulier, qu'au lieu d'y aller sans le savoir et sans le vouloir, au lieu de tourner, comme les astres du ciel, dans une orbite inflexible, l'homme connaît sa fin, se trace à lui-même sa ligne d'action et y marche avec liberté. Ce qui est pour le reste des êtres nécessité, pour lui est devoir; ce qui s'appelle dans la nature harmonie et régularité, porte dans le monde moral le nom de vertu."

[46]) S. Cours S. 47—49, 79—82; Mél. S. 287. Vortrefflich sagt J. a. a. O. S. 79: „On ne saurait faire rendre à l'idée du bien personnel ce qu'elle ne contient pas, l'idée du bien d'autrui, et étendre à celui-ci le motif qui nous pousse à l'autre."

[47]) Cours S. 53—55.

[48]) Cours S. 88—90.

[49]) Dass dieser Begriff der allgemeinen Ordnung als des Guten an sich auch späterhin innerhalb des französ. Spiritualismus so aufgefasst worden ist, zeigt der Dictionnaire philos. Art. Bien. „Tous les êtres sont soumis à des lois générales, qui se coordonnant les unes avec les autres forment ce qu'on appelle le plan de la création ou l'ordre universel . . . qui s'impose également au monde physique et au monde morale . . . C'est cet ordre absolu, qui est le bien unique et indivisible de tous les êtres.

[50]) Dies inductive Verfahren wird sogar ausdrücklich als unzureichend abgewiesen u. dafür Deduction aus d. Begriff d. menschl. Natur verlangt. Mél. S. 291—92, 372 ff.

[51]) Mél. S. 294—96. Diese Formulirung ist als typisch für den französ. Spiritualismus zu betrachten. Fast wörtlich mit Cousin und Jouffroy übereinstimmend äussert sich Jules Simon in seinem bekannten populären Buche „Le devoir" (2. éd.) S. 252 ff. Ganz ähnlich Saisset Mélanges, S. 245. „Tout s'enchaine ici avec une rigueur mathématique. Point de liberté ni de responsabilité, point de devoir; point de devoir,

point de droit; point de devoirs et de droits, c'en est fait de la dignité humaine, c'en est fait de toute civilisation et de toute société. Vergl. endl. einen der neuesten u. vornehmsten Vertreter dieser Richtung, E. Caro. In den „Problèmes de morale sociale" (Chap. VII, Les vraies origines du droit naturel; la personne humaine et le respect de la personne) heisst es: „Ne pas empêcher l'usage des facultés d'autrui, voilà la formule de tous les devoirs de la justice; ne pas permettre qu'on empêche l'usage de nos facultés, voilà la formule de tous nos droits. Le devoir de justice est le respect de la personalité d'autrui; le droit est le libre usage de nos facultés en tant, qu'il n'est pas en contradiction avec le respect d'un autre droit." Eben dort wird übrigens, wie auch schon von Saisset, Kant rückhaltlos als Urheber dieser „excellente et forte doctrine" anerkannt.

[52]) Mél. S. 294—96.

[53]) S. Cap. XII: Das ethisch-religiöse Problem in Frankreich.

[54]) Die folgenden Litteraturnachweise über Proudhon beziehen sich selbstverständlich nur auf diejenigen Theile seines Denkens, welche zur ethischen Principienlehre in Beziehung stehen; die Litteratur über Pr.'s politische u. volkswirthschaftliche Doctrinen muss hier unberücksichtigt bleiben. Von französischen Autoren handelt am eingehendsten über ihn Ferraz (Philos. en France au 19. siècle; Le socialisme). Der weitschweifige, übrigens unabgeschlossene Essai, welchen Sainte-Beuve auf Grund der Correspondenz Pr.'s über dessen Leben und Entwicklungsgang in der Revue contemporaine Bd. 82 u. 83 veröffentlichte, enthält in philos. Hinsicht wenig Werthvolles. Was S. B. aus derselben mittheilt, scheint mir die gewagte Behauptung (a. a. O. Bd. 83, S. 479), Proudhon's Correspondenz werde künftig als sein eigentliches Hauptwerk, die Bücher nur als Ergänzung zu gelten haben, nicht zu bestätigen. Poitou (Les philosophes français contemporains et leurs systèmes réligieux) handelt nur vom Atheismus Pr.'s. Wie gross übrigens die in der spiritualistischen Schule gegen Proudhon herrschende Abneigung ist, sieht man aus der gewiss bezeichnenden Thatsache, dass Franck's „Dictionnaire des sciences philos." auch in der zweiten, zehn Jahre nach Proudhon's Tod erschienenen, Auflage noch den Namen Pr. vermissen lässt, obwohl in demselben Schwärmer wie Pierre Leroux u. Jean E. Reynaud, und theologische Mystiker wie Gratry u. Ballanche, ausführlich behandelt werden. Vorwiegend kritisch verhält sich E. Caro in den ersten Capiteln der „Problèmes de morale sociale", dessen Erörterungen im Wesentlichen die Stellung des heutigen Spiritualismus zu Proudhon u. seiner „Morale indépendante" bezeichnen. Man vergl. ausserdem die Controverse zwischen Proudhon u. Renouvier (De la Justice, VIII, 147; Essais de critique générale II, 362 u. in d. Zeitschr. „La critique philosophique" T. II, 1, S. 39), sowie die Bemerkungen in Fouille's „Idée moderne du droit" (S. 130; 2. ed.) u. die ausführliche Kritik desselben in: „Critique des systèmes de morale contemporains".

[55]) Dies wird bes. nachdrücklich entwickelt in d. Schrift: „Ideé générale de la révolution au XIX. siècle", S. 38 ff. Ganz im Sinne

Comte's wird dort die „revolutinäre" Regel ausgesprochen: „Toute négation dans la société implique une affirmation subséquente et contradictoire": abermals ein Beweis, dass „Revolution" bei Proudhon dasselbe bedeutet, wie „Socialreform" bei Comte. Vergl. Cap. XI, S. 338. Auch das „Système des contradictions économiques" trägt das Motto aus dem Pentateuch: „Destruam et aedificabo".

[56]) Dies spricht Proudhon selbst mit der grössten Entschiedenheit aus in d. Schrift: „Idées révolutionnaires" (1849) S. 56. Unter Hinweis auf seinen famosen Satz: „La propriété c'est le vol" erklärt er dort mit diesem Satze völlig auf dem Boden der Menschenrechte zu stehen und nichts weiter auszusprechen, als ein Urtheil über den Socialwerth des Eigentums in der bestehenden Gesellschaft vom Standpunkt consequenter Durchführung der Menschenrechte selbst. So nennt er auch die Schrift „De la justice" gelegentlich „simple commentaire de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen" (a. a. O. I, S. 37).

[57]) Wie bedeutend, trotz aller Anklänge, die Differenzen zwischen Proudhon u. Kant sind, zeigt Renouvier in d. „Critique philos." II. Année, Nr. 3.

[58]) De la Justice; I, Seite L: „L'immortel Kant, qu'aucun philosophe n'égala jamais". S. Sainte-Beuve in d. Revue contemporaine, Bd. 83, S. 71; womit der ebenda S. 234—35 mitgetheilte Brief Proudhon's an Bergmann zu vergleichen ist.

[59]) Dies wird bestätigt durch die interessanten Mittheilungen, welche Karl Grün in seinen Reisebriefen aus Frankreich a. d. Jahre 1845 über seine Gespräche mit Proudhon macht, u. welche von Sainte-Beuve in dem citirten Aufsatze ausführlich benutzt werden. A. a. O. S. 236 ff. Ich erinnere statt vieler nur an eine Aeusserung Pr.'s, die mir immer besonders merkwürdig erschienen ist: „La théologie toute entière, patiemment étudiée, s'est trouvée, en dernier résultat, convaincue par son propre aveu de n'être autre chose qu'une fantasmagorie de l'âme humaine, de ses opérations et de ses puissances, la liberté, la justice, l'amour, la science, le progrès. (De la Justice, I, S. XV.)

[60]) Sainte-Beuve a. a. O. S. 72 sagt von ihm: „Le savant en lui est contesté. Sa correspondence montrera, qu'il l'était beaucoup plus foncièrement que l'on ne suppose, et qu'il y a dans toute son œuvre, si irrégulière et si brusquée qu'elle semble, un dessin d'unité. Gewiss; die Einheit der Conception, welche die einzelne schriftstellerische Leistung oft vermissen lässt, kommt in dem Lebenswerk Proudhon's zum Vorschein; vortrefflich fährt Sainte-Beuve fort: „Cette unité consiste en ce que l'auteur, pendant vingt-cinq ans, n'a cessé de chercher à déterminer scientifiquement la justice sociale, universelle, qui devra profiter à toutes les classes de la société sans exception et ensuite à introduire la morale dans l'économie politique, en soumettant la liberté de chacun ou les forces égoistes de la société à la règle dictée par le sens moral". Man vergl. übrigens, was Proudhon, bei Uebersendung der Schrift „De la création de l'Ordre dans l'Humanité" an Bergmann, in einer Mischung

von Stolz und rührender Bescheidenheit über die Lücken seines Wissens schreibt (Sainte-Beuve a. a. O. S. 211—212.): „La médiocrité du savoir même me servant d'inspiration, des lambeaux ramassés pendant mes courtes études, je me suis créé, par une sorte de désespoir, une science à moi-seul."

[61]) Diese Ueberzeugung, dass die oberste praktische Wahrheit zugleich grundlegende theoretische Bedeutung habe und gewissermaassen den Schlüssel zur gesammten Welterkenntniss liefern müsse, hat Proudhon oft und in den verschiedensten Wendungen ausgesprochen. In dem „Programme" des Buches „De la Justice" wird von der Philosophie ein Doppeltes verlangt: „Un principe de garantie pour nos idées" und „une règle pour nos actions" (S. XXV). Dies leistet der Begriff der Gerechtigkeit: „elle est le point de transition entre le sensible et l'intelligible, le réel et l'idéal, les notions de la métaphysique et les perceptions de l'expérience" (S. XXXIX). Die Gerechtigkeit ist ein universelles Princip: im Praktischen Regel unserer Rechte und Pflichten; im Theoretischen Kriterium der Gewissheit und Evidenz, die ja auf dem adäquaten Werth zweier Urtheile beruht; in der Sphäre der Einbildungskraft Ideal; in der Natur Gleichgewicht (S. XL und L). Sie ist dem Wesen nach dasselbe, was die Menschheit zu allen Zeiten unter dem Begriff Gott verehrt, die Philosophie unter verschiedenen Namen gesucht und verkündet hat: die Idee Plato's und Hegel's, das Absolute Fichte's, die reine und praktische Vernunft Kant's, das Recht des Menschen und Bürgers der Revolution (S. XLVII). War es nicht derselbe Gedanke, den Kant in seiner „barbarischen" Sprache ausdrücken wollte, wenn er bekannte, dass es ausser den Begriffen Recht und Pflicht keine volle Gewissheit gebe und die praktische Vernunft zum Garanten der speculativen macht? (S. L.) In früheren Darstellungen findet man denselben Gedanken von der entgegengesetzten Seite her ausgedrückt. In einem Briefe a. d. J. 1840 (bei Sainte-Beuve a. a. O. Bd. 82, S. 605) spricht er von jener „verité, bien simple, que les lois de l'arithmétique et de l'algèbre président au mouvement des sociétés comme aux combinaisons chimiques des atomes; que rien, dans le monde moral comme dans le monde mécanique, ne se fait sine pondere et numero et mensura . . . que les propriétés des nombres sont le lien qui unit la philosophie pratique à la philosophie organique."

[62]) Vergl. d. Schrift: Philosophie du progrès (1853) S. 17.

[63]) De la Justice, I, S. XXIV—V.

[64]) Ibid. I, S. 48. „Comment Voltaire, avec tout son esprit, eût-il écrasé l'Infâme, quand il lui donnait pour sauf-conduit la Pucelle?"

[65]) Ibid. I, S. 12.

[66]) I, S. 2.

[67]) II, 4. Vergl. die Definition I, S. 52: „Il existe chez tous les êtres moraux („moralisch" in dem oben S. 112 bezeichneten Sinne) un trait dominant, par lequel se manifeste ce qu'on nomme le caractère et qui consiste en ce que le sujet, s'honorant lui-même et avant tout autre, affirme, avec plus ou moins d'energie, son inviolabilité parmi ses pairs,

son accord avec lui-même et sa suprématie sur tout le reste." Ausdrücklich hat Pr. erklärt, dass unter dem Begriff der Würde nichts anderes gemeint sei, als das Princip des Spiritualismus: „Être libre, reste libre". „La possession de soi-même, par l'intégrité des mœurs, et l'équilibre des passions et des facultés, ce que nous avons appelé dignité: voilà la liberté". (De la Justice, II, 101.) In demselben Sinne wird anderwärts von ihm die Gerechtigkeit als „pacte de la liberté" bezeichnet. (A. a. O. IX, S. 35 ff.)

68) De la Justice, II, S. 77, 87, 90.

69) Ibid. II, S. 4.

70) Vergl. Ferraz, Philos. en Fr., S. 424—5; E. Caro: „Problèmes de morale sociale", S. 82. In der Schule Pr.'s, im Kreise der „Morale indépendante", scheint allerdings gelegentlich eine solche Uebersteigerung stattgefunden zu haben. Caro führt mit Recht den Satz ad absurdum: „Le seul dévouement digne de ce nom et qui mérite que l'on en tienne compte, c'est celui que la raison éclaire; mais alors il n'est encore, sous des formes plus rares, que la justice, portée à sa plus haute puissance et dès lors il devient obligatoire." Für Pr.'s eigene Ansicht scheint mir der Satz in den „Contradictions économiques", I, S. 347, am meisten bezeichnend: „La charité nous est commandée comme réparation des infirmités, qui affligent par accident nos semblables. Mais la charité, prise pour instrument d'égalité et loi d'équilibre, serait la dissolution de la société." Hierin liegt eine grosse und beherzigenswerthe Wahrheit. Vergl. meine Schrift: „Volkswirthschaftslehre und Ethik" in Holtzendorff's „Zeit- und Streitfragen" Nr. 224; S. 20—22.

71) De la Justice, I, 75 ff.; 86 ff.; Philos. du progrès, S. 24.

72) Bes. De la Justice, II, 131 ff.

73) Ibid. II, 76, 79.

74) Ibid. IX, 44. Eine ausführliche Widerlegung des auch sonst vielfach von ihm abgewiesenen Utilitarismus versucht Pr. in Ét. VIII, Note E S. 140.

75) VIII, 20.

76) II, 80.

77) VIII, 20; vergl. II, 76. Dort wird das Gewissen ausdrücklich bezeichnet als „la faculté de sentir et d'affirmer notre dignité, par conséquent de la vouloir et de la défendre, aussi bien en la personne d'autrui, qu'en notre propre personne."

78) VIII, 23.

79) IX, 45.

80) II, 85.

81) II, 76: „Faculté souveraine: pour cela-même la plus lente à se former, et la plus difficile à connaître."

82) I, 87.

83) Ich illustrire diesen für Pr.'s persönliche Anschauung wie für die Entwicklung des ethischen Problems in Frankreich hoch interessanten Gegensatz durch einige Stellen: Ét. II, 99 sagt er: „La justice est ab-

solue, immuable, non susceptible de plus ou moins; elle est le mètre inviolable de tous les actes humaines." II, 132: „La justice est une faculté, qui nous est aussi propre que l'existence; un rapport de convenance entre la dignité de l'homme et les choses; ce rapport est réel et absolu; il dépend ni des conventions humaines, ni du bon plaisir de la Divinité." Diese Worte könnten ebenso gut von einem platonischen Realisten des 17. Jahrhunderts geschrieben sein. Daneben stehen auch wieder Andeutungen einer genetisch richtigeren Doctrin, die Pr. geradezu als die seinige in Anspruch nimmt. „Nous avons montré comment l'homme est porté à la justice, d'abord par les considérations inférieures de l'intérêt, puis par le sentiment plus honorable, mais encore insuffisant de la sociabilité; enfin par un attrait purement spirituel, dont le principe est dans la liberté, et qui, élevant l'homme au dessus des sens, lui rend toute chose méprisable hors la beauté et par l'impression de la beauté l'enchaîne à la justice, la plus belle de toutes les belles choses" (IX, 56—57). Aber dies ist nur ein Programm, welches thatsächlich in dem Buche Pr.'s nirgends entwickelt wird. Ich verweise auf einige andere Stellen, unter einander bis zum Wortlaut ähnlich, welche das Unbestimmt-Schwankende seiner Anschauungsweise kennzeichnen. So IX, 37; VII, 128; IX, 49—50. In der Schule Proudhon's hat man diesen Mangel einer wirklichen genetischen Erklärung der Gerechtigkeit aus seinen Principien wohl gefühlt und ist an Stelle der halb rationalistischen halb realistischen Erklärung Proudhon's zu einer ganz realistischen übergegangen, welche umsomehr Beachtung verdient, als sie sich in allem Wesentlichen mit einem von Feuerbach ausgesprochenen Gedanken deckt. Solange der Mensch auf keinen Widerstand eines fremden Willens stösst, so lange ist das Gefühl seiner Würde, der Unverletzlichkeit der menschlichen Person, nur einseitig; erst von dem Augenblick an, wo der Mensch einem anderen, gleichstarken Willen begegnet, welcher für sich die gleiche Achtung fordert und nöthigenfalls zu erzwingen bereit ist, erhebt sich der Gedanke wechselseitiger Anerkennung, gegenseitiger Achtung: die Quelle von Recht und Pflicht. S. d. von Coignet herausgegebene Zeitschrift „La morale indépendante" 1866—67, S. 45.

[84]) De la Justice, II, S. 5.

[85]) Ibid. I, S. 98—99; 89; 37.

[86]) Philos. du progrès, S. 24. De la Justice, IX, 34.

[87]) De la Justice, IX, 46, 49, 52.

[88]) De la Justice, IX, 46. Noch weiter getrieben ist diese Parallele seiner anthropologischen Anschauung mit der kirchlichen Gnadenlehre in dem „Système des contradictions économiques"; I, S. 401—2. Man findet dort alle Gnadenarten in's gut Rationale übersetzt. Manche Darsteller Proudhon's, wie z. B. Caro, a. a. O. S. 26, haben in der oft biblisch oder theologisch gefärbten Sprechweise Proudhon's nichts weiter sehen wollen, als eine Bizarrerie, wenn nicht gar eine Parodie. Im Gegensatz dazu bemerkt Sainte-Beuve (a. a. O. S. 72) sehr fein: „La familiarité première avec la Bible, qui a été son principal livre classique, lui suggère, plus

qu'à aucun écrivain laïque de notre pays, où l'on lit si peu la Bible, des allusions, des images fréquentes, qu'il applique à notre temps en toute énergie et franchise.“ Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf hinweisen, dass Proudhon gerade so wie Feuerbach, bei aller Abneigung gegen die christliche Theologie als solche, ein feines Gefühl dafür hatte, wie viele allgemeingültige Erfahrungen in den mystischen Formeln der Dogmatik niedergelegt seien. Unter diesem Gesichtspunkte kann es sehr instructiv sein, einen durchaus rationalistischen Gedanken in theologischer Sprechweise auszudrücken, und so eine Thatsache zu illustriren, auf welche schon der I. Band mehrfach hinzuweisen hatte (z. B. S. 75, 360), dass eben der Grundstock der sittlichen Erfahrung in allen Systemen und ihren Erklärungsversuchen identisch bleibt.

[89]) Ich füge noch einige besonders charakteristische Stellen dieser Schilderung des Ideals im Wortlaute bei: „Il domine les réalités, en signale l'imperfection inévitable et se crée à leur place des images resplendissantes et pures aux-quelles il s'efforce de ramener ensuite les réalités . . . Notre être tout entier, personnes et choses, à idéaliser: telle est notre foi, notre loi, notre destinée, notre félicité. En tant que créatures raisonnables, nous ne vivons que par l'idéal et pour l'idéal“ (IX, 46–47).

[90]) Vergl. die Anmerkung 87 angeführten Stellen.

[91]) De la Justice; I, S. LIX.

[92]) Système des contradictions économiques T. I, S. 386. „Oui, il y a progrès de l'humanité dans la justice; mais ce progrès de notre liberté, dû tout entier au progrès de notre intelligence, ne prouve assurément rien pour la bonté de notre nature: c'est une conquête incessante de l'esprit sur l'animalité (vergl. die identische Bestimmung bei Comte, oben S. 350), de même que le progrès dans la richesse est le fruit de la guerre, que le travail fait à la parcimonie de la nature. Par conséquent l'idée d'une bonté native, perdue par la société, est aussi absurde, que l'idée d'une richesse native, perdue par le travail“.

[93]) A. a. O. T. I, S. 395, 402.

Anmerkungen zum XI. Capitel.

[1]) Von Comte's Schriften kommen für die folgende Darstellung in Betracht: der „Cours de philosophie positive" in 6 Bänden, welcher in dem Jahre 1842 vollendet wurde, 1876 in vierter Auflage erschien, und dessen erste Ausgabe den Citaten zu Grunde liegt; der „Discours sur l'esprit positif", geschrieben 2 Jahre nach Abschluss des „Cours" (1844): eine kraftvolle Zusammenfassung der Hauptzüge des Systems, insbesondere der in den drei letzten Capiteln des „Cours" (T. VI, leçons 58, 59, 60) niedergelegten Resultate; der „Discours sur l'ensemble du positivisme" (1848), aufgenommen in das „Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la réligion de l'humanité", in vier Bänden veröffentlicht in den Jahren 1851—54 u. endlich die zwischen die Ausgabe des 2. u. 3. Bandes der Politique positive fallende Schrift: „Catéchisme positiviste" (1854), welche den Inhalt dieses Riesenwerkes theils recapitulirt, theils vorausnimmt (vergl. Préface de la 1e éd. S. 26). Die Citate nach der zweiten Ausgabe von 1874. In der Unwegsamkeit der Schriften Comte's, namentlich der beiden grossen Hauptwerke, welche der Ungeduld des Lesers u. seinem Bedürfnisse nach leichterer Uebersicht nicht die kleinste Concession machen u. den Inhalt ihrer oft Hunderte von Seiten zählenden Capitel nur durch einige epigrammatische Ueberschriften mehr ahnen als erkennen lassen sind orientirende Arbeiten wie die von Blignières: „Exposition abrégée et populaire de la philosophie et de la réligion positive"; Julius Rig: „A. C., la philosophie positive résumée" (1881); deutsch v. Kirchmann (1883); Harriet Martineau: „The positive philosophy of August Comte freely translated and condensed" (in französ. Bearbeitung von Avezac-Lavigne), als Hülfsmittel zu eindringendem Studium sehr erwünscht. Zu bedauern ist nur, dass keine dieser im Uebrigen so verdienstvollen Arbeiten, deren Correctheit u. Treue innerhalb der Schule selbst durchaus anerkannt worden sind, eine streng urkundl. Darstellung bringt u. den Vergleich mit dem Original durch fortgesetzte Verweisung ermöglicht.

Die sonstige Litteratur über Comte ist noch ziemlich gering. Littré, der hervorragendste unter seinen Schülern in Frankreich, hat ihm ein litterarisches Denkmal von bleibendem Werthe gesetzt in der Schrift:

„Auguste Comte et la philosophie positive“ (1863), welche nicht bloss eine künstlerisch durchgeführte Biographie, sondern zugleich die beste philosophische Einleitung in das Verständniss u. die Kritik des C. Gedankenkreises liefert. In England war J. St. Mill der Erste, welcher durch seine „Logik“ auf Comte hinwies und die Bekanntschaft der wissenschaftlichen Kreise mit seinem System vermittelte. Die spätere Schrift: „August Comte and Positivism“, 1865 aus der Westminster-Review wiederabgedruckt, verbindet mit einer Darstellung von Comte's Gesammtleistung zugleich eine eindringende Kritik. Beides findet man noch umfangreicher in James Martineau's „Types of Ethical Theory“, Vol. I (1885). Eine neuere Arbeit von Caird „The social philosophy and religion of Comte“ ist mir nicht zugänglich gewesen. Darstellungen des Positivismus von Vertretern der spiritualistischen Schule findet man bei Ferraz: „Etude sur la philosophie en France au XIX. siècle: Le socialisme, le naturalisme et le positivisme“ (1877), u. E. Caro: „M. Littré et le positivisme“ (1883); ziemlich aphoristisch handelt auch Janet über Littré in: „La crise philosophique“ (1865). In Deutschland, der terra metaphysica, hat man sich mit einem Denker, der Theologie und Metaphysik grundsätzlich als überwundene Standpunkte bezeichnet, noch wenig befreundet. Der erste, welcher nach Czolbe's gelegentlichen Hinweisungen auf Comte (in „Neue Darstellung des Sensualismus“ und „Entstehung des Selbstbewusstseins“) dem deutschen Publicum einen Begriff von seinem System zu geben versucht hat, war Karl Twesten: „Lehre u. Schriften August Comte's“ (Preuss. Jahrbb. 4. Bd. 1863), derselbe, welcher später in der beachtenswerthen Einleitung zu seinem nachgel. Werke: „Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiat. Culturvölker u. der Aegypter“ (hrsg. v. Lazarus 1872) auch lehrhaft eine der Comte'schen verwandte Weltansicht vertrat. Später hat Pünjer in den Jahrbüchern f. prot. Theologie Bd. 4 (1878) u. Bd. 8 (1882) das philosoph. u. das religiöse System Comte's zur Darstellung gebracht; womit zu vergleichen Helene Druskowitz: „Moderne Versuche eines Religionsersatzes“ (1886), S. 5—27.

[2]) S. Derniers portraits et critiques littéraires: Pensées Nr. XX. „Un naturaliste des esprits“ nennt er sich ebenda.

[3]) So heisst es im Cours (VI, 106): Schlussergebniss des gesammten Werkes sei der Nachweis „que le véritable esprit philosophique consiste uniquement en une simple extension méthodique du bon sens vulgaire à tous les sujets accessibles à la raison humaine“; u. in demselben Sinne wird S. 836 als Resultat der positiven Philosophie die „installation finale du bon sens“ bezeichnet. Noch prägnanter heisst es im Catéchisme S. 62: „Le véritable esprit philosophique consiste, comme le simple bon sens, à connaître ce qui est, pour prévoir ce qui sera, afin de l'améliorer autant que possible“. Vergl. unten Cap. XII, Anmerkg. 28.

[4]) Das Streben nach Vereinheitlichung der Erkenntniss als eigentliches Kennzeichen des Philosophischen ist von Comte an vielen Stellen in nachdrücklichster Weise der bis zur Verblendung gehenden Zersplitterung in den einzelnen Zweigen der exacten Wissenschaft u. der wechsel-

seitigen Abschliessung der einzelnen Disciplinen entgegengestellt worden. Ganz in der Weise der grossen Systeme des deutschen Idealismus, denen Cousin ihre organische Basis, die Naturphilosophie, ausbrach, um sie als unbrauchbar wegzuwerfen, soll die Philosophie bei Comte Universalwissenschaft sein. Er verlangt von ihr „des clartés de tout“, aber nicht auf dem Wege speculativer Construction, sondern exacter Abstraction. S. insbes. Discours, S. 79—80.

[5]) Comte hat gelegentlich eine förmliche Genealogie seiner Lehre gegeben. S. Catéchisme, S. 8. Man vergl. auch die Bemerkungen über die Wurzeln des Positivismus in der Geschichte der Philos. bei J. St. Mill, „Comte“, S. 6, 7 u. ff. u. bei Littré, „Comte“, I. Partie, chap. 3, 4, 5.

[6]) Das Genauere über die Religion des Positivismus s. unten, Cap. XII. Ich denke zunächst an seinen originellen Versuch der Composition eines positivistischen Kalenders, in welchem an Stelle des seltsamen Gemisches von landwirthschaftlichem Empirismus, symbolischem Tiefsinn und einem bunten Gewimmel obscurer Heiliger, wie es der christliche Kalender aufweist, ein systematisches Bild der geistigen Thaten der Menschheit und ihrer wirklichen Heroen dem Gedächtnisse dargeboten wird.

[7]) Die Beziehungen Comte's zu Saint-Simon, in den Jahren 1818 bis 1824, werden von ersterem zwar in späteren Jahren als ein Unglück bezeichnet, von Littré aber ausdrücklich versichert, dass sie in Comte's Denken den Uebergang von den Ideen der Revolution zu den Versuchen eines organischen Aufbaus gebildet hätten (Comte, S. 11—13). Vergl. die ausführl. Darlegung der intellectuellen Beziehungen zwischen beiden bei Ferraz, a. a. O. S. 314 ff.

[8]) So heisst es z. B. von der Assemblée nationale: „Dépourvue de toute doctrine vraiement organique, elle ne put que formuler vaguement le programme moderne à travers une métaphysique toujours incapable de rien construire.“ Es verdient hervorgehoben zu werden, dass dies Urtheil von einem Historiker wie Adams (Demokratie u. Monarchie in Frankreich), dem als Amerikaner Niemand restaurative Tendenzen unterschieben wird, durchaus bestätigt wird (a. a. O. S. 65).

[9]) Comte unterscheidet in der Bewegung des 18. Jahrhunderts zwei Strömungen, eine nur negative, welche eben darum bloss zeitgeschichtlich bedingten Werth hat (Voltaire, Rousseau), u. eine zweite, welche neben dem nothwendigen Werke der Zerstörung auch die Reconstruction der Gesellschaft in's Auge fasst: die Schule Hume's u. Diderot's, die von Fontenelle vorbereitet u. von Condorcet abgeschlossen wird (Catéchisme, S. 7—8, 372).

[10]) Catéchisme, Préface, S. 4—7. Insbesondere ist zu vergleichen das 1. Capitel der Physique sociale (Cours de phil. pos. T. IV; leçon 46), welche das Schwanken der neuesten Zeit zwischen Revolution u. Restauration in kräftigen, überaus beachtenswerten Zügen schildert. „Le vice principale de notre situation sociale consiste en ce que les idées d'ordre et les idées de progrès se trouvent aujourdhui profondément séparées et

semblent même nécessairement antipathiques. Depuis un demi-siècle... un esprit essentiellement rétrograde a constamment dirigé toutes les grandes tentatives en faveur de l'ordre, et les principaux efforts entrepris pour le progrès ont toujours été conduits par des doctrines radicalement anarchiques" (a. a. O. S. 11—12). Dieser Circulus vitiosus des modernen Lebens lässt keinen andern Ausweg zu „que l'unanime prépondérance d'une doctrine également progressive et hiérarchique" — jene Versöhnung von Fortschritt u. Ordnung, in welcher auch unsere Darstellung das letzte Wort des Positivismus auf praktischem Gebiet erkennen zu dürfen glaubt. Der conservative und constructive Zug ist so stark bei Comte, dass er, ganz abgesehen von seinem Urtheil über die französische Revolution, namentlich an dem gesammten Protestantismus nur das destructive Element bemerkt. Die sämmtlichen Reformatoren fehlen darum in seinem Kalender geradeso wie die Mehrzahl der Aufklärungsmänner, weil nichts Positives zur Entwicklung der Menschheit beitragend. Dass einem Denker, der so entschieden wie Comte darauf ausging, die Menschheit in der Einheit eines wissenschaftlich begründeten u. beweisbaren Glaubens praktisch zu einigen, die subjectivistische Tendenz des Protestantismus wenig sympathisch sein musste, lässt sich begreifen; gleichviel bleibt es erstaunlich u. ist wohl nur aus den nie überwundenen Einflüssen einer streng katholischen Erziehung abzuleiten, dass Comte bei seinem sonst so feinen Gefühl für relative Werthe die Bedeutung verkannt hat, welche das subjective Glaubensprincip des Protestantismus, den Menschen ohne andere menschliche Vermittlung Gott allein gegenüberstellend, als Uebergang von dem theokratischen Princip des Katholicismus zur autonomen Vernunftmoral, besitzt.

[11]) S. Friedrich Nietzsche: „Menschliches, Allzumenschliches". Anhang, Nr. 318. Bei dieser Gelegenheit sei es auch verstattet, daran zu erinnern, dass jenes „Pouvoir spirituel", welches Comte's ideale Gesellschaftsverfassung forderte, wohl einen geregelten „geistigen", aber durchaus keinen „geistlichen" Einfluss darstellen sollte, weil das neue Priestertum, völlig abgelöst von dem Zusammenhang mit den alten theologisch-metaphysischen Systemen, lediglich die in vollkommen rationalem und exactem Sinne durchgebildete Weltansicht der positiven Philosophie, als Universalwissenschaft, vertritt.

[12]) In Betreffs näherer Ausführung der einzelnen Details aus dem Leben C.'s, auf welche im Folgenden Bezug genommen wird, verweise ich ein für allemal auf Littré's als Hauptquelle dienende, streng actenmässige Darstellung.

[13]) Zuerst u. mit grossem Nachdruck J. St. Mill in seiner Schrift: A. Comte and Positivism, S. 63 ff. Indessen stand Mill im Ganzen der Grundanschauung Comte's zu nahe, um das im Text hervorgehobene Verdienst desselben zu verkennen. Er versichert, keinen Denker zu kennen, der so wie Comte die Nothwendigkeit histor. Studien als Grundlage sociologischer Arbeiten in's rechte Licht gestellt habe. „From this time", fügt er hinzu, „any political thinker, who fancies himself able to dispense

with a connected view of the great facts of history, as a chain of causes and effects, must be regarded as below the level of his age, while the vulgar mode of using history, by looking in it for parallel cases, as if any cases were parallel, or as if a single instance, or even many instances not compared or analysed, could reveal a law, will be more than ever and irrevocably discredited" (vergl. Cours, T. IV, S. 469—70).

[14]) Dies verkannt u. bei seiner Begründung der Bio-Psychologie sich auf den Individualmenschen beschränkt zu haben, ist gerade der Hauptvorwurf, welchen Comte gegen den sonst von ihm so gepriesenen Gall richtet (Cours, T. VI, S. 825). Er selbst weist nachdrücklich darauf hin, dass „la methode fondamentale reçoit alors sa plus éminente élaboration par l'introduction du mode historique, parfaitement adapté à la nature d'un sujet, où la filiation graduelle doit constituer de plus en plus le principal moyen d'investigation." Vergl. T. IV, S. 467—69 u. Catéchisme, S. 227.

[15]) Cours, IV, S. 543.

[16]) Ferraz: Philos. en France, Socialisme, S. 344.

[17]) Die Stellen a. d. Pol. posit. bei Mill a. a. O. S. 187. Vergl. Catéch. S. 220 u. Blignières: Exposition de la philos. posit. S. 460: „C. pensa d'abord, que la morale, se répartissant entre la biologie et la sociologie, rentrait surtout dans les conclusions de cette dernière science. Mais une plus profonde méditation du sujet lui fit reconnaître, qu'elle devait être séparée des deux sciences antérieures et constituer une science à part." Da er hinzusetzt: „Toutefois, Comte a seulement promis et non fait encore un traité complet de morale positive", so glaube ich vermuthen zu dürfen, dass diese Individual-Ethik Comte's bestimmt war, einen folgenden Theil seines letzten Werkes, der „Synthèse subjective", zu bilden, in welches bereits die Logik in mathematischer Form Aufnahme gefunden hatte. Der Zusatztitel: „Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité" scheint dies wenigstens wahrscheinlich zu machen.

[18]) Cours, T. VI, S. 836—37; ähnlich 859—61. Man vergl. damit die mächtig ergreifende Schilderung der ethisch-socialen Bedürftigkeit der heutigen Culturwelt im Anfang der Physique sociale. (Cours, T. IV, Leç. 46.)

[19]) S. unten Cap. XII; 3. Abschn.

[20]) Cours de philos. posit. T. IV; 50me leçon. Die Definition Littrés drückt in abweichender Form denselben Gedanken aus: „La morale est l'ensemble des règles qui gouvernent notre conduite à l'égard de nous-mêmes et des autres. Le bien moral est l'idéal qui, à chaque période d'une civilisation, se forme dans les opinions et dans les moeurs au sujet de cette conduite; le mal moral est tout ce qui offense cet idéal". Man sieht, in diese Definition ist die Relativität u. Entwicklungsfähigkeit des Sittlichen jeder Periode, also das „dynamische" Element, um mit Comte zu reden, sogleich mit aufgenommen.

[21]) Cours IV, 540 u. 550. Vergl. die ähnl. Bemerkungen Littrés in d. Zeitschrift: „La Philosophie positive" T. XXIV, 165.

[22]) Vergl. Phil. posit. T. I, 358—59; T. VI, 6.

[23]) Littré in Philos. posit. T. XXIV, 169: „Le moral est inné; la morale est acquise."

[24]) Man denke an Kant's intelligible Wesenheit als Garanten der sittlichen Entwicklung, an Fichte's reines Ich, an Krause's Urtrieb, an Schleiermacher's in der Natur sich darstellende Vernunft, ja selbst an Schopenhauer's Willensverneinung.

[25]) M. s. die oben gegebene Darstellung Benecke's u. Feuerbach's insbesondere S. 257 ff. u. S. 277 ff. Zu Fichte u. Hegel die Bemerkungen S. 68 u. 109.

[26]) S. Cours IV, 539. Dies ist übrigens lehrreich zum Verständniss der Art u. Weise, wie Comte die wissenschaftliche Aufgabe u. Methode der Psychologie überhaupt fasste. Dass jede Identificirung psychischer Functionen mit bestimmten Organen des Cerebral- oder Nerven-Systems eine gewisse vorläufige Classificirung der psych. Functionen, wie sie sich der inneren Erfahrung darbieten, voraussetzt, konnte einem so scharfsinnigen Denker natürlich nicht entgehen; sein Gedanke war nur der, dass eine exacte Kenntniss solcher Functionen erst von dem Augenblick an gewonnen wird, wo es gelingt, die constante Verbindung einer Function mit einem Organ unter bestimmten Bedingungen aufzuzeigen. Dass dies (ganz abgesehen von dem Werth der Gall'schen Hypothesen) ein an sich richtiger u. werthvoller methodischer Gedanke ist, wenn er auch hinsichtlich grosser Partien der Seelenlehre noch ein sehr fernes Ideal bezeichnet, wird heute wohl weder von Physiologen noch von Psychologen in Abrede gestellt werden.

[27]) S. die Bemerkungen v. Littré in dem Aufsatze: „Des origines organiques de la morale" in der „Philosophie positive" T. VI, S. 19. Da die Schule Comte's im Grossen u. Ganzen wenigstens eine einheitliche Doctrin vertritt u. namentlich alle aus dem Positivismus hervorgegangenen Leistungen auf ethischem Gebiet nur als Ausbau der von Comte gelegten Grundlagen betrachtet werden können, so erschien es mir für die Darstellung am Geeignetsten, die positivistische Ethik als ein abgeschlossenes Ganzes vorzuführen u. die einzelnen Anhänger Comte's nur an den speciellen Puncten hervorzuheben, an welchen sie zur Vervollständigung der Lehre beigetragen. Weitaus die meisten u. wichtigsten dieser Arbeiten sind in der von Littré u. Wyrouboff geleiteten Zeitschrift „La philosophie positive", dem Hauptorgan des wissenschaftlichen Positivismus in Frankreich, veröffentlicht. (31 Bände von 1867 bis 1883, in welchem Jahre die Zeitschrift zu erscheinen aufhörte.) Ich stelle im Nachfolgenden die wichtigsten derselben zusammen: E. Littré: Des origines organiques de la morale; T. VI (1870); Origine et sanction de la morale, T. XXIV (1880); Blignières: Etude de morale positive, T. III (1868); Ch. Mismer: La sanction de la morale, T. XXV (1880) u. eine daran sich knüpfende Controverse mit Pompéry in Bd. XXVI; Pompéry: La thèse de la

morale posée dans sa rigueur et sa généralité, T. XXVII (1881); Arréat: Les sentiments désinteressés, T. XXVI (1881); Paulhan: Le fondement de la morale, T. XXI (1878).

[28]) Philos. pos. VI, S. 10 u. 21.

[29]) Vergl. Comte's System der psychischen Functionen in d. Politique posit. T. I u. Catéchisme mit den Bemerkungen des letztern S. 232 u. 235.

[30]) Die Ansicht des Positivismus über diesen Punkt lässt sich nicht schlagender ausdrücken als mit den Worten Littrés: „La physiologie psychique retrouve le sens moral, mais avec une toute autre origine et avec un tout autre caractère que le sens moral de la métaphysique. Au lieu d'être primordial et inné il est sécondaire et acquis; au lieu d'être absolu il est rélatif; aussi se montre-t-il variable les suivant individus, suivant les classes, et surtout suivant les époques. C'est une création, non un créateur". (Phil. pos. T. VI, S. 10.)

[31]) Catéchisme S. 278 u. Discours S. 75, wo der Glückswerth der altruistischen Neigungen in wahrhaft goldenen Worten entwickelt wird.

[32]) Cours IV, 648—49.

[33]) S. Cours IV, S. 629 (Leçon 51) wo als Ergebniss der Sittengeschichte bezeichnet wird „à développer, par un exercice de plus en plus prépondérant, nos facultés les plus éminentes, soit en diminuant sans cesse l'empire des appétits physiques et en stimulant davantage les divers instincts sociaux, soit en excitant continuellement l'essor des fonctions intellectuelles, même les plus élevées, et en augmentant spontanément l'influence habituelle de la raison sur la conduite des hommes". Aehnlich formuliert Littré, Phil. pos. VI, 22: „Ainsi considérés, égoisme et altruisme ne sont que des germes; l'expérience, le raisonnement et le temps les développent. C'est ainsi que se forment les morales toujours rélatives des différentes époques et des différentes nations, mais aussi toujours progressives, à mesure que la notion de l'humanité, se degageant, reserre l'égoisme et dilate l'altruisme". Vergl. Phil. posit. XXIV, 171.

[34]) Der Primat des Willens über den Intellect wird von Comte, trotz seiner intellectualistischen Entwicklungstheorie, so stark betont, wie nur von Schopenhauer, natürlich als rein psychologische Thatsache, ohne jeden metaphysischen Hintergedanken. S. Cours, T. IV, S. 543 ff., 548 bis 550; 648.

[35]) Cours, T. IV, S. 550—52. Catéchisme, S. 47 u. 49; 280. Philos. posit. T. XXIV, 167.

[36]) Cours, T. IV, 556; vergl. 649—50.

[37]) S. Catéchisme S. 229; Politique positive, T. I, 402, 405, 435.

[38]) Es ist das freilich ein Punkt, an welchem es, wie die ganze Geschichte der Ethik zeigt, überaus schwierig ist, zu einer bestimmten u. endgültigen Formulirung zu kommen. Der beste Beweis dafür ist, dass die Kritiker Comte's mit einander selbst in Fehde gerathen sind. Vergl. die Bemerkung von J. St. Mill gegen Spencer, der in seiner Schrift „Of the classification of sciences" Comte's Meinung von der führenden Rolle

des Intellects bekämpft hatte. (Comte and positivism, S. 103 ff.) Vergl. auch die getheilten Stimmen der französ. Beurtheiler bei Ferraz, S. 382 ff.

[39]) Littré: Aug. Comte, III. Partie, chap. 4. S. 529 ff. S. 561.

[40]) Der Text erinnert hier an Hegel; es liegt aber vielleicht noch näher, an Cousin zu denken, mit welchem hier der Positivist nicht nur im Ausdruck, sondern auch im Gedanken zusammenzutreffen scheint. Die innere Vernunft in den Dingen gleichmässig anerkannt u. angerufen von zwei so weit auseinander gehenden Richtungen! Gewiss, sie ist ein Unpersönliches, ein Objectives, u. insoferne Voraussetzung der persönlich-individuellen Vernunft, weil es in einer Welt des absoluten Zufalls, des reinen Chaos, auch keine perönliche Vernunft geben könnte. Aber bei Cousin heisst dies „impersonelle“ eigentlich soviel wie „surhumaine“ im Sinne einer überindividuellen, absoluten Persönlichkeit u. ihrer geistigen Ausstrahlungen. Dagegen protestirt Littré ausdrücklich. „Je parle non de la raison pure des métaphysiciens, mais de la raison expérimentale des savants. L'une me semble stérile et dangéreuse, l'autre féconde et bienfaisante. Celle-ci reconnait, qu'elle n'est qu'un outil de recherche et qu'il s'agit toujours uniquement de constater ce qui est et de s'y conformer... Elle ne s'admire point, mais elle admire ces faits et ces lois, qui la dominent, à mesure qu'elle les découvre“. (Comte, S. 520—21.)

[41]) Diese Frage nach der Sanction hat namentlich die Schule Comte's lebhaft beschäftigt. Ich suche in der obenstehenden Darstellung das Ergebniss der über diesen Punkt zwischen Littré (Origine et sanction de la morale, Phil. posit. T. XXIV), Mismer (La sanction de la morale, ibid. T. XXV), Pompéry (La thèse de la morale, ibid. T. XXVII) gepflogenen Erörterungen zusammenzufassen.

[42]) Vergl. Blignières: Et. de morale positive. (Phil. posit. T. III, S. 283.)

[43]) Comte, Catéchisme, S. 299—300.

[44]) M. vergl. die Bemerkungen von Littré u. Pompéry in d. Philos. posit. T. VI, 20; XXIV, 165; XXVII, 256.

[45]) Um die Aehnlichkeit des Gedankengangs zu würdigen, vergleiche man insbesondere folgende Sätze mit dem früher aus Feuerbach Angeführten: „On ne saurait trop respectueusement admirer cette universelle disposition naturelle, première base necessaire de toute société, par laquelle, dans l'état de mariage, même très imparfait, l'instinct le plus énergique de notre animalité, à la fois satisfait et contenu, se trouve spontanément dirigé, de manière à devenir la source primitive de la plus douce harmonie, au lieu de troubler le monde par ses impétueux débordements“. Cours, T. IV, S. 565.

[46]) Cours IV, 560—62; 577.

[47]) Ibid. S. 570—71; 573.

[48]) Catéchisme S. 25, 27, 29, 291. Besonders wichtig für das Verständniss dieser Lehre sind einige Stellen der Préface des Catéchisme. Frauen und Priester (im Sinne der Religion des Positivismus) werden dort als die Elemente eines „Pouvoir modérateur“ bezeichnet, dessen Auf-

gabe es sei: „de moraliser la puissance materielle, à laquelle le monde réel est nécessairement soumis“. Und das Zusammenwirken beider wird in folgender Weise gedacht: „Le coeur y pose les questions, que résout l'esprit; l'homme pensant sous l'inspiration de la femme, pour faire toujours concourir la synthèse et la sympathie, afin de régulariser la synergie“ (a. a. O. S. 23—24).

[49]) Cours IV, 562, 566, 579.

[50]) Ibid. 563, 569, 579; 581. Comte's Auffassung vom Wesen und den Formen der Ehe, der man grosse Zartheit des Gefühls u. beachtenswerthe Reformgedanken nicht absprechen kann, wird im Catéchisme u. im Système de politique positive ausführlich entwickelt.

[51]) Cours IV, 590 ff.

[52]) Catéchisme S. 58; Cours IV, 594, 598—99.

[53]) Cours IV, 609—11. Catéch. 302.

[54]) Catech. 276; vergl. Cours VI, S. 836 u. 865.

[55]) Cours IV, 558—59.

[56]) Sehr fein sagt in diesem Sinne der Catéchisme (S. 54—55): „Ainsi l'ordre naturel constitue toujours une fatalité modifiable, qui devient la base nécessaire de l'ordre artificiel. Notre vraie destinée se compose donc de résignation et d'activité“ etc.

Anmerkungen zum XII. Capitel.

[1]) Die ungemeine Wichtigkeit, welche der Zusammenhang der Ethik mit der religiösen Frage für die Geistesgeschichte des modernen Frankreich hat, dürfte die gesonderte Darstellung rechtfertigen. Dieselbe bietet überdies den Vortheil, Vertreter verschiedener Richtungen auf einem Gebiete überblicken zu können, nach welchem schliesslich doch alle Richtungen convergiren. Von einer Berücksichtigung der eigentlich kirchlichen und theologischen Litteratur wurde grundsätzlich Abstand genommen, aus Gründen, die bereits im I. Bande (S. 84) angedeutet worden sind. Weitaus das Meiste, was von dieser Seite producirt worden ist, sind endlose Variationen über ein bereits im Mittelalter zum Ueberdrusse abgehandeltes Thema. Zwar ist mir, was speciell Frankreich betrifft, sehr wohl bekannt, dass die „katholische" Philosophie zu Anfang dieses Jahrhunderts eine gewisse Originalität in der Form umsomehr beanspruchen darf, als Bonald, de Maistre, Lammenais, Gratry u. s. w. so gut wie keine gelehrte Kenntniss von der eigentlichen Scholastik besassen. Allein mag der Katholicismus jener Zeit auch äusserlich freier, weltmännischer und geistreicher gewesen sein, als jene in alles Schnörkelwesen der Scholastik wieder eingezwängte Seminaristen-Weisheit, welche man in unserer Zeit, namentlich seit der famosen Bulle „Aeterni patris", den Völkern als „die Philosophie" anzupreisen liebt: so hiesse es doch jenen Tendenzen, wie sie die theologische Schule im Frankreich des 19. Jahrhunderts vertritt, mit ihrer grundsätzlichen Negierung der Rechte des freien vernünftigen Erkennens, unverdiente Ehre erweisen, wollte man sich in der Darstellung einer philosophischen Disciplin mit ihnen beschäftigen. Man findet eine eingehende Darstellung des französischen „Traditionalismus" bei Ferraz: „Histoire de la philos. en France au 19. siècle", und bei Damiron: „Essai sur l'histoire de la philos. en France au 19. s." T. I. Auch Bartholmèss: „Histoire critique des doctrines réligieuses de la philosophie moderne" (1855) 2. Bd.; sowie Morell: „Historical and critical view of the philosophy of Europe in the 19. century" (2. Bd.) behandeln die moderne katholische Schule in Frankreich ziemlich eingehend. Für die hier erörterten Fragen überhaupt zu vergleichen: Eugène Poitou:

„Les philosophes français contemporains et leurs systèmes réligieux". 1864. Einzelnes auch bei Charles Rémusat: „Philosophie réligieuse". 1864. S. 90 ff.

[2]) Dies wird namentlich von Renan scharf hervorgehoben. „Je ne connais point en France d'homme, auquel l'église doive plus de reconnaissance. Quel est l'ecclesiastique, qui eût su comme lui, au sortir de l'énorme abaissement où étaient tombées les idées réligieuses vers le commencement de ce siècle, resusciter le spiritualisme, et remettre en honneur les mots sacrés, qui semblaient bannis à jamais de l'enseignement de la philosophie?" (Essais de morale et de critique, S. 89).

[3]) Diese eigenartige Stellung der deutschen Philosophie, die nur Schopenhauer und sein Anhang in unwürdiger Weise verdächtigt haben, wird von den Franzosen bis heute anerkannt: Vacherot (Le nouveau spiritualisme, S. 320) nennt Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Krause „des libres penseurs, dans toute la vérité du mot, pleins de respect pour les dogmes réligieux, qu'ils interprètent à leur manière, mais ne reconnaissant pas d'autre autorité que la raison et d'autre méthode que la logique. Leur philosophie est entièrement moderne et scientifique."

[4]) So fasst Ferraz (Histoire de la philosophie en France, Spiritualisme, S. 276) die Quintessenz von Cousin's Bestrebungen zusammen; der Ausdruck stammt übrigens von Letzterem selbst her: S. Janet, V. Cousin, S. 285.

[5]) S. Janet, V. Cousin, S. 276 ff.

[6]) Cours de 1828; Leçon I, II, V, XIII. Fragments philosophiques, préface de 1826, und ebenso die Vorrede von 1833. Histoire de la philosophie du XVIII[e] siècle (1829) T. I, leç. II.

[7]) Das gesammte Material zur Beurtheilung dieser Entwicklung bei Janet, S. 124—25; 368—69; dass man sich sehr hüten muss, die entschieden theologisirende Wendung Cousin's zu früh anzusetzen, hat Janet wenigstens wahrscheinlich gemacht. Aus den Anklagen klerikaler Gegner gegen Cousin indessen zu weittragende Schlüsse auf dessen Haltung zu ziehen, ist unzulässig, aus Gründen, die im Texte bereits erörtert sind. Um das Lob der römischen Kirche zu ernten, gibt es nur Eines: „laudabiliter se subjicere". Man kann aber als Philosoph schon sehr weit in der Nachgiebigkeit gegangen sein, ohne als Katholik dieses Lobes für würdig befunden zu werden.

[8]) Diese Aeusserung findet sich in dem Cours von 1828. Sie ist Cousin von den Klerikalen nie verziehen worden.

[9]) Janet, a. a. O. S. 368—69 und 382—83.

[10]) Darauf machen übereinstimmend sowohl Janet (S. 387) und Ferraz (Spiritualisme, S. 275) aufmerksam.

[11]) Details über den Verlauf dieser in vielfacher Beziehung interessanten parlamentarischen Kämpfe bei Janet, chap. XII: Philosophie et théologie. Die Verhandlungen d. J. 1844 in der Pairskammer kann man als das Echo der seit dem Anfang der vierziger Jahre von dem wieder erstarkenden Klerikalismus gegen Cousin eröffneten Polemik betrachten,

deren Wortführer Maret und Gioberti gewesen sind. Sie bildeten ein Vorspiel zu jenem Unterrichtsgesetz, welches nach der Februarrevolution der Bund zweier schöner Seelen, des Ultramontanismus und des Napoleonismus, zu Wege brachte und das während des zweiten Kaiserreiches in Kraft blieb.

[12]) Für diese Behandlungsweise ist ein famoses Wort Ludwig XIV. typisch. Man empfahl Jemanden der Gunst des Königs; dieser wies jene Persönlichkeit als jansenistisch zurück. „Lui, janséniste! Sire, il ne croit seulement pas en Dieu!" — „Ah! c'est différent." Bersot, der diese Anekdote anführt (Libre philos. S. 161), macht einige sehr treffende Bemerkungen dazu. „Nous livrons la morale, pourvu que l'on respecte nos moeurs; nous consentons que l'on donne la plus injuste origine à la société, parce que dans cet anathème commun on n'atteint pas nommement une de nos distinctions sociales".

[13]) M. s. d. XVI. Capitel d. Schrift „Du vrai" etc. Für das Einzelne findet man ebendort zahlreiche Verweisungen auf die übrigen Schriften Cousin's.

[14]) Cours de l'histoire de la philosophie moderne, édition 1846; T. V, p. 220.

[15]) Vacherot, Le nouveau spiritualisme, S. 58—59. Classisch für diese Auffassungsweise sind z. B. die Sätze, welche Jules Simon in seinem Buche „Le devoir" gibt, nachdem er die Merkmale der Idee der Gerechtigkeit aufgezählt. „Il faut donc rapporter l'idée de la justice à la raison, dont la fonction propre est de nous fournir les axiomes et les principes éternels, sans lesquels notre pensée, notre sensibilité et notre liberté n'auraient point de règle". A. a. O. (2. éd.) S. 263. Ganz ebenso Bersot: (Littérature et morale, S. 48) „La raison naturelle, sans réflexion, nous donne les vérités premières; puis vient le raisonnement, qui analysant et deduisant tantôt retrouve ces vérités et tantôt les perd." Und der unzählige Male citirte Vers Molières:

„Et le raisonnement en bannit la raison."

[16]) S. oben S. 316—317.

[17]) Jouffroy, Mélanges philos. 3. ed. S. 326—27; 360, 364.

[18]) Auch dies kann man als einen Fundamentalartikel der Schule bezeichnen. Vergl. Saisset (Mélanges S. 235): „J'ai foi dans le maintien de cette grande civilisation que le christianisme et la philosophie ont tour à tour perfectionnée."

[19]) A. a. O. S. 329—31.

[20]) Ibid. S. 335—45, passim. Vergl. den Essai: „Comment les dogmes finissent", Mél. S. 1 ff.

[21]) Janet, V. Cousin, S. 338.

[22]) Vergl. über ihn Ferraz, Histoire de la philosophie en France (Spiritualisme), S. 425 ff. und den Dictionnaire des sciences philos. Die Schrift „Essai de philosophie réligieuse" (1859; 3. Ausg. in 2 Bänden 1862), die wichtigste unter den systematischen Arbeiten Saisset's, enthält kritische und dogmatische Studien zur Theodicee.

[23]) Bautain, ursprünglich Schüler Cousin's und Studiengenosse von Jouffroy und Damiron, später, nach einer Krankheit, zum Glauben übergegangen, vertheidigt in seinem Schriftchen „De l'enseignement de la philosophie en France au XIX^{e} siècle" (1833) und in seiner umfangreichen „Philosophie du christianisme" die Glaubenswahrheiten des Evangeliums als die einzigen Grundlagen aller metaphysischen Erkenntniss: es gibt keinen andern Ausgangspunkt für die Philosophie, die nur in der Begründung und Rechtfertigung des Glaubens bestehen kann. Vergl. über ihn: Ferraz: „Histoire de la philos. en France" (Traditionalisme S. 317 ff.). Denselben Gedanken entwickelte später der Pater Ventura (La raison philosophique et la raison catholique 1852). Mit etwas anderer Wendung sucht der Abbé Maret in seinem „Essai sur le pantheisme" zu zeigen, dass die Philosophie ohne Hülfe der Theologie nichts ausrichten könne. Lammenais hatte erklärt: „Toute philosophie est condamnée au scepticisme"; Maret erklärt: „Tout rationalisme aboutit fatalement au pantheisme". Dies wurde alsbald die Losung, unter welcher der ganze französische Klerus gegen den Spiritualismus zu Felde zu ziehen begann. Vergl. zur Charakteristik der ganzen Richtung den Essai von Saisset „La philosophie du clergé" (Rev. d. d. mondes 1844); Ad. Franck „Philosophes modernes"; und insbesondere Poitou: „Les philosophes français", chap. IX. Erst die spätere Wendung des Spiritualismus scheint Maret beruhigt zu haben; seine letzte Schrift (Philosophie et réligion, 1854) gibt die Möglichkeit einer auf natürlichen Vernunftwahrheiten beruhenden Philosophie und ihre heilsame Wirkung als Freundin und Bundesgenossin der Theologie zu.

[24]) Revue des deux mondes 1845; vergl. „Mélanges d'histoire, de morale et de critique" (1859) S. 273.

[25]) Essai sur la philosophie et la réligion; S. 198 ff. Bei Licht besehen beruht freilich diese angebliche Unbrauchbarkeit der Philosophie für die Massen wegen ihrer Form auf Täuschung. So sagt z. B. Saisset (a. a. O.): „On se figure difficilement Kant et Locke prêchant la morale et la réligion aux femmes et aux enfants, et les ouvriers et les paysans pâlissant sur les Méditations de Descartes et sur la Théodicée de Leibniz, et essayant d'y comprendre quelque chose." Wer weiss? Vielleicht würden Kant und Locke immer noch bessere Prediger abgegeben haben, als der Durchschnitt unserer Landpfarrer. Aber pflegt denn die Kirche gerade ihre speculativsten Geister zu Katecheten zu bestellen und lässt man denn Kinder und Arbeiter, um sie in der christlichen Religion zu unterweisen, sich über der Summa des heiligen Thomas oder Bossuet's Traité de la connaissance de Dieu „blass studiren"? Wahrlich, wenn nur der zehnte Theil an Zeit und geistiger Kraft, den die Kirche seit Jahrhunderten auf die populäre Darstellung ihrer Lehren verwendet, zur Verbreitung der Grundsätze der natürlichen Moral und philosophischer Wahrheiten benutzt würde: so müsste der Vorwurf bald verstummen, dass sich dieselbe ihrer Form halber nur für wenige, auserlesene Geister eignen. Fiat experimentum! Dass übrigens die Lösung einer solchen

Aufgabe nicht das Werk eines Einzelnen oder einer einzigen Generation sein kann, versteht sich wohl von selbst.

[26]) Janet, a. a. O. S. 291; vergl. Saisset, Mélanges, S. 263.

[27]) Saisset, Philos. rélig. S. 319.

[28]) Saisset, Mélanges, S. 273—73. Vergl. Bersot, Libre philosophie, S. 42—44. Dort heisst es z. B. vom Spiritualismus, er sei „une philosophie domestique, qu'on retrouve constamment, quand on rentre en soi-même; il est la philosophie naturelle; celle, qui convient à la fois à l'esprit et au coeur de l'homme; celle qu'on se trouve avoir, quand on est d'accord avec soi. Vergl. „Litterat. et morale", S. 51, wo der Spiritualismus als eine Philosophie bezeichnet wird: „consultant perpétuellement le sens commun, le sentiment, et la pratique". Und hiezu die instructive Apologie des „sens commun" S. 46 ff. „Le sens commun (gehörig verstanden und definirt) est à l'abri de toutes les objections; il n'est plus cette autorité, qui consacre toutes les erreurs un peu répandues; il est la seule règle de la vérité; sans lui il n'y a plus que des conceptions personelles, menées par une logique aveugle." Ebendort wird ein Verzeichniss der kleinen Zahl ursprünglicher, evidenter, allgemeiner Wahrheiten aufgestellt, die durch ihn allen Menschen als solchen zukommen: „Il m'assure que je suis, qu'il y a des corps, qu'il y a un être infini, que je suis libre, qu'il y a de l'ordre dans le monde, et qu'il y a du bien et du mal."

[29]) Saisset, Mélanges, S. 234: „Telle est l'idée que je me forme de ce grand ministère spirituel, que la philosophie est appelée à exercer de nos jours."

[30]) Ibid. S. 250.

[31]) Ibid. S. 235 ff.

[32]) In den folgenden Sätzen fasst Simon selbst das Wesentliche seiner Anschauung zusammen. „Nous savons, qu'il y a une justice, qu'elle est éternelle, obligatoire, universelle; que par conséquent l'homme a des droits et des devoirs; que ses passions doivent en toute occasion être réglées par la justice, et qu'il doit, dans chacun de ses actes, obéir à la justice, dût son cœur en être déchiré. Nous savons aussi que la justice repose en Dieu comme dans sa substance éternelle et qu'on ne peut sans contradiction aimer Dieu et forfaire à son devoir. (Le devoir; S. 286; 2. édit.)

[33]) Man s. z. B. die charakteristischen Erörterungen S. 304—5; 314—15; 317 mit der ausdrücklichen Berufung auf Kant; S. 342.

[34]) Saisset, Mélanges, S. 263.

[35]) Jules Simon: La réligion naturelle, S. 323—26. „Ou il faut dire, qu'il n'y a pas de justice, ou il faut dire, que la vertu est toujours récompensée; si elle n'est pas récompensée sur cette terre, elle l'est infailliblement et incontestablement dans l'autre vie." Gewiss, wenn es nemlich vorher bewiesen ist, dass die Gerechtigkeit des Weltlaufes dieselbe ist und nach demselben Schema verfährt, wie die menschliche.

[36]) Es ist vorzugsweise dieser „Essai sur la providence", welcher Bersot mit Cousin's Schule verknüpft, wie schon der ursprüngliche Titel zeigt: „Du spiritualisme et de la nature" a. d. J. 1846. Die Neubearbeitung ist von 1853. (Vergl. Janet, V. Cousin, S. 390). Von seinen späteren Arbeiten kommen hier in Betracht einige Aufsätze in der Sammlung: „Littérature et morale" (1861), die auch ganz Fernliegendes enthält und das Buch „Libre philosophie" (1868) in der Bibliothèque de philosophie contemporaine. Er ist im Ganzen wohl mehr Litterat als Philosoph und später von den Anhängern des Spiritualismus trotz seiner Stellung als Leiter der École normale nicht mehr eigentlich zur Schule gerechnet worden. „Bersot appartient à la grande école de ceux, qui n'ont pas d'école; comme les Montaigne, les Vauvenargues, il a des opinions, il n'a pas de système," sagt Janet von ihm (La philosophie franç. contemporaine, S. 449—50). Dies ist doch wohl zu hart. Der Spiritualismus ist bei Bersot immer Grundüberzeugung gewesen. Scheinbar zwar zeigt ihn das Buch „Libre philosophie" in der religiösen Frage auf einem andern Standpunkt. Er sagt dort (Chap. V: La raison et la foi): „S'il y a des philosophes, qui ambitionnent d'être evêques de la réligion naturelle, nous n'avons point cette ambition, et nous éprouvons la plus vive sympathie pour les réligions, qui sont souvent tout ce qui apprend à une multitude d'hommes, qu'elle a une âme immortelle, et qui relèvent les pensées et les courages" (S. 113). Aber man würde sich sehr irren, wenn man ihn darum zu denjenigen rechnen wollte, welche geneigt sind, den kirchlichen Prätensionen freien Spielraum zu lassen. Die Sammlung „Litterature et morale" enthält so viel witzige und treffende Bemerkungen gegen die Kämpen des Ultramontanismus, L. Veuillot, Bautain, Ventura, als Todtschläger der Vernunft, und in den fast elegischen Wendungen, womit Bersot über den Verlust des öffentlichen Einflusses der spiritualistischen Philosophie spricht (a. a. O. S. 60—61), äussert sich so viel warmes Gefühl für ihre ethische Bedeutung, dass man über seine eigentliche Stellung doch wohl nicht im Zweifel sein kann. Ganz unzweideutig klingt es, wenn er (a. a. O. S. 51) sagt: „Est-il permis d'avouer, que, sous la réserve des développements possibles, on tient encore pour cette philosophie française, qui à constitué le spiritualisme présent."

[37]) Bersot, Libre philos. S. 113.

[38]) Vacherot: La démocratie; préface S. 28.

[39]) Man müsste den ganzen Comte ausschreiben, um die Beweise für diese Anschauung zusammenzubringen. Im Wesentlichen beruht sie auf dem Gesetz der drei Stadien, des theologischen, metaphysischen und positiven, welche Comte als nur zeitweilig neben einander existirend, aber in der Entwicklung der gesammten Menschheit zuletzt endgültig einander sich ablösend betrachtet.

[40]) Cours de phil. pos. T. V, S. 326—28. VI, S. 833; die Zeitschr. Philos. posit. T. III, S. 6.

[41]) Vergl. Discours sur l'esprit positif S. 62; Catéchisme S. 225: Cours VI, 545, sowie Littré: Comte, S. 522; u. Mill: Comte, S. 116.

[42]) Cours; V, 326. Phil. posit. VI, S. 7. Ganz die nemliche Stellung wie Comte nimmt auch Littré zu diesen Dingen ein. Vergl. die bereits citirten Aufsätze desselben in d. Philos. posit. und Caro (L. et le posit.) S. 77.

[43]) In einem seltsamen Gegensatze zu Comte's Bewunderung des mittelalterlich-katholischen Systems steht auch hier wieder sein bereits bei anderer Gelegenheit (Cap. XI, Anmerkung 10) erwähntes abfälliges Urtheil über den Protestantismus, in welches ohne Weiteres die ganze metaphysische Philosophie der neueren Zeit mit eingeschlossen wird. „A vrai dire, il y aurait, je crois, d'importants avantages, à concentrer aujourd'hui les discussions sociales entre l'esprit catholique et l'esprit positif, les seuls, qui puissent maintenant lutter avec fruit, comme tendant tous deux à établir, sur des bases différentes, une véritable organisation, en éliminant, d'un commun accord, la métaphysique protestante, dont l'intervention ne sert plus qu'à engendrer de stériles et interminables controverses". (Cours de phil. posit. T. V, S. 326. Anmerkung.) Seltsame Kurzsichtigkeit eines sonst so umfassenden und vorurtheilslosen Geistes! Wo wäre der Positivismus, wo der blosse Gedanke einer vom Theologischen abgelösten praktischen Doctrin, ohne jene geschmähte „protestantische" Metaphysik? Schon diese Bezeichnung ist ein ungeheurer Missgriff; denn die Metaphysik der neueren Philosophie ist weder katholisch noch protestantisch; sie hat dem Protestantismus ihre Selbständigkeit so mühsam abgerungen als dem Katholicismus. Es genügt hier zur Begründung auf den ersten Band dieses Werkes zu verweisen, der fast auf jeder Seite die Beweise für diese Behauptungen darbietet. Von der „metaphysischen" Ethik aber hat Comte überhaupt einen lediglich auf Unkenntniss beruhenden falschen Begriff, als habe sie ausnahmslos nur den Egoismus zum Princip der Ethik gemacht. S. z. B. Cours, VI, 860 ff. Ebenso im Discours sur l'esprit positif (S. 63) und im Catéchisme (S. 225): Les mystiques du XV. siècle, et surtout l'admirable auteur de l'„Imitation" sont les seuls penseurs, chez lesquels, avant le positivisme, on puisse vraiment saisir l'ensemble de la nature humaine, si vicieusement conçue dans toutes les théories metaphysiques." Und selbst Littré weiss von der philosophischen Moral vor Comte nichts Besseres zu sagen, als dass sie das Sittliche entweder als eine angeborene Idee oder als Egoismus erklärt habe (Philos. posit. T. VI, S. 18; T. XXIV, S. 162).

[44]) Discours, S. 64—65; Catéchisme, S. 9—10; Philos. pos. T. III, 6 ff.

[45]) Discours, S. 74; Cours VI, 857 ff.

[46]) Der allgemeine ethische Begriff der Menschheit ist hier frei entwickelt nach den Andeutungen, an welchen sowohl die Schlusscapitel des Cours, als der Catéchisme und das Système de polit. posit. überreich sind. Auf die Vorbereitung des Comte'schen Menschheits-Begriffes durch den Socialisten und Geschichtsphilosophen Leroux hat Ferraz hingewiesen (Philos. franç. au 19. siècle). Auch Lammenais hat in einer seiner späteren Schriften (De la société première et de ses lois, 1848) einem ähnlichen Gedanken in kraftvoll schöner Weise Ausdruck gegeben: „L'homme seul

n'est qu'un fragment d'être; l'être véritable est l'être collectif, l'Humanité, qui ne meurt point, qui, dans son unité, se développe sans cesse, recevant de chacun de ses membres le produit de son activité propre et lui communiquant, selon la mesure où il y peut participer, le produit de l'activité de tous; corps dont la croissance n'a pas de terme assignable; qui, suivant les lois immuables de sa conservation et de son évolution, distribue la vie aux organes divers qui perpétuellement le renouvellent, en se renouvelant eux-mêmes perpétuellement.“ In diesen Sätzen sind die wesentlichen Gedanken von Comte's Theorie der Humanität enthalten.

47) Man hat Comte vorgeworfen, aus dem Fortschritt selbst ein Naturgesetz gemacht und damit den menschlichen Willen, statt ihn zu stärken, einem lähmenden Fatalismus preisgegeben zu haben. Das heisst den Standpunkt der Beurtheilung gänzlich verrücken. Dieselbe Beobachtung, welche uns das Fortschreiten der menschlichen Cultur als eine Thatsache der Geschichte, als ein Entwicklungsgesetz zeigt, zeigt auch, dass dieser von der Activität und Intelligenz der Menschheit abhängig ist. Er tritt gesetzmässig ein, wie jede Naturerscheinung, wenn seine Bedingungen gegeben sind und er bleibt aus, wenn diese Bedingungen fehlen, d. h., wenn die Menschheit sich auf die faule Haut legen und auf die gebratenen Tauben warten wollte.

48) Polit. posit. T. II, S. 59.

49) Zu Comtes Unsterblichkeitsbegriff vergl. Catech. S. 29, bes. 66 ff., 81 ff. Cours, T. VI, 857, 861.

50) S. Catech. S. 57 und den ganzen 2. Abschnitt: Théorie de l'humanité.

51) J. Stuart Mill, Autobiography. Chapt. VI.

52) Ueber Proudhon als religiösen Denker vergl. man die Cap. X, Anmerkung 54 gegebenen Nachweise.

53) De la justice, II, S. 56 und 99; VIII, S. 27.

54) Ibid. I, S. 98. Vergl. die Schrift: „Philosophie du progrès“, S. 110–11.

55) De la justice, ibid. Vergl. II, 115.

56) De la justice, II, 70; VIII, 14; XII, 11.

57) Vergl. die Ausführungen des ganzen II. Buches.

58) VII, S. 92 und 182. Noch schärfer heisst es in d. Philos. du progrès S. 111: „L'éclectisme, si honnête dans ses intentions, si impartial dans sa critique, mais si timide dans ses vues, si jaloux de sa nullité, s'est fait le cordon sanitaire du ‚status quo‘.“

59) De la justice, I, S. 28 ff.

59) De la justice, I, 86; II, 115–16: V, 114; VII, 36.

60) Chap. VIII des 1. Bandes dieser Schrift: „De la responsabilité de l'homme et de Dieu sous la loi de contradiction, ou solution du problème de la providence“.

61) Dieser Ausdruck bei Proudhon selbst. (Système des contrad. écon. Vol. I, 415.

62) A. a. O. S. 410 ff.

[63]) S. 415—16. Die Stellen selbst müssen im Zusammenhang nachgelesen werden; sie gehören wohl zu den grossartigsten Leistungen rhetorisch gefärbter Prosa, welche die französische Litteratur aufzuweisen hat. Nur Pascal und Victor Hugo haben ähnliche Seiten geschrieben.

[64]) A. a. O. S. 415.

[65]) Philos. du progrès, S. 59—60.

[66]) Sowohl im Système des contradictions I, S. 423 ff., als in Philos. du progr. S. 63—65.

[67]) Contrad. écon. I, S. 434.

Anmerkungen zum XIII. Capitel.

[1]) Zur Geschichte der englischen Ethik des 19. Jahrhunderts sind zum Theil noch die bereits im I. Bande genannten Werke von Whewell (History of moral philosophy in England), Mackintosh („Dissertation on the progress of Ethics" im I. Bande der Encyclopaedia Britannica, VIII. Ausgabe; auch separat edirt von Whewell) und Morell (Historical and critical view of the philosophy of Europe) zu vergleichen. Die beiden erstgenannten schliessen allerdings mit Bentham, bezw. Brown, ab. Ebenso streift Sidgwick's „Outlines of the history of Ethics" (1886) das 19. Jahrhundert nur mit einigen flüchtigen Bemerkungen. I. H. Fichte (System der Ethik, I. geschichtlicher Theil), welcher die neuere Entwicklung der intuitiven Schule sehr kurz behandelt, hat einen vortrefflichen Abschnitt über Bentham, mit welchem er die Darstellung des Utilitarismus abschliesst. In neuerer Zeit hat man namentlich französischerseits diesem Gegenstande Aufmerksamkeit zugewendet. Ich erwähne die ungemein gründliche und reichhaltige Darstellung von Guyau: „La morale Anglaise contemporaine" (1879), im zweiten Theile eine ausführliche kritische Erörterung der Principienfragen enthaltend, und Fouillée's „Critique des systèmes de morale contemporaine", welche aber von englischen Theorien nur den Evolutionismus in Erörterung nimmt. Zur allgemeinen Geschichte des englischen Geisteslebens im 19. Jahrhundert vergleiche man ausser den für die Uebergangszeit unentbehrlichen Werken von Leslie Stephen: „History of English thought in the 18. century" und den letzten Bänden von Lecky's „History of Engl. in the 18. century" Karl Hillebrand: „Völker, Zeiten, Menschen" (3. Bd.: Aus und über England), Althaus: „Englische Charakterbilder aus dem 19. Jahrhundert" und die beiden tiefgreifenden Aufsätze über Bentham und Coleridge im I. Bande von Mill's Dissertations and Discussions.

[2]) Burke's „Reflections on the French Revolution" werden von Lecky (History of England in the 18. century; vol. V, S. 487 ff.) als dasjenige Buch bezeichnet, welches nächst Adam Smith's „Wealth of Nations" den grössten Einfluss auf das politische Denken der Nation ausgeübt habe. Die Vertheidiger der neuen Ideen und der Revolution, Mackintosh (Vindiciae Gallicae), Payne (Rights of Man), ferner Price und Priestley,

so hervorragende geistige Kräfte sich auch unter ihnen befanden, vermochten den Angriff Burke's nicht genügend abzuwehren, weil die innerste Stimmung der Nation gegen sie war.

[3]) Bentham und der ältere (James) Mill waren vielleicht die ersten, welche an dem Schleier conventioneller Lügen zu reissen wagten, mit welchem das wohlberechnete Interesse der herrschenden Classen die tiefen Schäden der englischen Staats- und Rechtsverfassung zu verhüllen gewohnt war. S. John Stuart Mill's Selbstbiographie (Deutsch von Carl Kolb), S. 20 und 52, und Bowring, Introduction to the Works of Jeremy Bentham.

[4]) Mill, Dissertt. Vol. I, S. 413. „The aberrations of the age were generally, on the Continent, at that period, the extravagances of new opinions; in England the corruptions of old ones". Aehnlich 436: „England had neither the benefits of the new ideas, nor of the old. We were just sufficiently under the influences of each, to render the other powerless."

[5]) Vergl. I. Band S. 204. Ausdrücklich sagt Whewell (History of moral philos. in England, S. 163) von Paley's Buch: „It was the summing up of a system of teaching, which had long been current in the university." Aehnlich auch Sidgwick, Hist. of Ethics, S. 227.

[6]) J. St. Mill, Autobiographie. S. 56 und 170 der deutschen Ausgabe von Carl Kolb.

[7]) Da James Mackintosh in der Grafschaft Inverness geboren wurde, auf schottischen Universitäten studirte und 1822 und 23 Rector der Universität Edinburgh war, so halte ich mich für berechtigt, ihn zu der schottischen Philosophie zu rechnen, obwohl er meines Wissens nie an einer schottischen Universität als Lehrer gewirkt hat.

[8]) Vergl. Morell: Philosophy of Europe in the 19. century; vol. II, S. 350; und J. St. Mill's vortrefflichen Essai über Coleridge (Dissertt. and Discussions; vol. I, S. 393, 397.

[9]) Schon Morell und Mill haben sich übereinstimmend über diesen Punkt geäussert. Speciellere Nachweisungen findet man in der werthvollen Arbeit von A. Brandl: „S. T. Coleridge und die englische Romantik". Ich müsste das halbe Buch citiren, um die Belege im Einzelnen zu bringen.

[10]) Weshalb Whewell's Arbeiten nicht als systematische Ausgestaltung dieser Anregungen betrachtet werden können, zeigt das folgende Capitel.

Anmerkungen zum XIV. Capitel.

[1]) Benecke: „Grundlinien des natürlichen Systems der prakt. Philosophie“ I. Bd. S. 44.

[2]) Man vergl. zu den Angaben des Textes: Morell: „Historical and critical view of the philos. of Europe“ etc. II. Bd. S. 3 ff. Mackintosh, „Dissertation“, u. die betr. Artikel in der Encyclopædia Britannica.

[3]) Diese Thatsache wird illustrirt durch die Uebersetzung von Reid's „Essays on the intellectual powers of man“ u. sämmtlicher systematischer Arbeiten Stewart's ins Französische. Von diesen Uebersetzungen ist die der „Outlines of moral philosophy“ durch Jouffroy mit einer auch in England hochgeschätzten, von Stewart selbst (Preface to the philosophy of the active and moral powers) warm anerkannten Vorrede die bekannteste, aber keineswegs die einzige, wie aus Morell's Angaben (l. c. S. 6—7) hervorgeht. Auch Cousin's „Fragmens philosophiques“ enthalten ansehnliche Bruchstücke von Stewart's „Outlines“.

[4]) Wohl mit Recht darf gesagt werden, dass bei Stewart wie bei Cousin die historischen Arbeiten einen höheren u. bleibenderen Ruhmestitel bilden als die systematischen. Zwar hat Stewart's historische Forschung niemals eine solche Ausdehnung erlangt wie die Cousin's, dessen grosse Verdienste um Neubelebung der histor. Studien in Frankreich, namentlich durch seine Editionen u. Uebersetzungen, Stewart neidlos anerkannte (s. d. oben citirte Preface); aber Stewart's: „General view of the progress of metaphysical, ethical and political philosophy since the revival of letters in Europe“ (zuerst 1815 u. 1821 als Supplement z. 4. u. 5. Ausgabe der Encyclopædia Britannica gedruckt, später in die „Works“ aufgenommen) ist eine für die damalige Zeit bewundernswerthe, noch heute schätzbare Arbeit, welche umfassende Belesenheit, nüchternes Urtheil u. historischen Blick verräth u. mir allen geschichtlichen Darstellungen Cousin's an Präcision überlegen zu sein scheint. Abgesehen davon wird man aber auch in vielen Abschnitten seinen systematischen Schriften Proben einer umfassenden historischen Kenntniss sowohl der antiken, als insbesondere der vorausgegangenen antiken Philosophie finden.

[5]) Für die folgende Darstellung liegen zu Grunde: „Outlines of

moral philosophy" (1793), von Stewart selbst als Textbuch seiner akademischen Vorlesungen benutzt, u. die „Philosophy of the active and moral powers" a. d. J. 1828, also ziemlich die beiden Grenzpunkte von Stewart's schriftstellerischer Thätigkeit. Dieselben befinden sich im VI. u. VII. Bande der von Hamilton veranstalteten Gesammtausgabe der Werke Stewart's (Edinburgh 1854), deren Seitenzahlen ich den Citaten beisetze. Die betr. Partien der „Philosophy" erscheinen übrigens fast durchaus nur als eine weitere Ausführung des in den „Outlines" Angedeuteten; die Uebereinstimmung im Gedanken ist eine fast vollständige. Man vergl. Stewart's eigene Bemerkung darüber in der „Preface" zu dem letztgenannten Werke.

[6]) S. Outlines, Chap. II, §. 5 (VI, S. 104); Philosophy, B. II, ch. V u. B. IV, ch. V, §. 1 (VI, 277—79 u. VII, 351).

[7]) Philos. B. IV, ch. V, §. 2 (VII, 351—52). Vergl. B. II, ch. VI (VI, 319 ff.).

[8]) A. a. O. §. 3; vergl. chap. I extr. (VII, 241) u. B. II, chap. II, §. 2 (VI, S. 305), Outlines, Ch. II, §. 6.

[9]) Outlines, a. a. O. §. 7 (VI, 107) u. Philosophy, B. IV, ch. V, §. 4 (VII, 361 ff.).

[10]) Philosophy B. II, chap. V, §. 1 (VI, 296).

[11]) Vergl. s. Bemerkungen über diese übrigens von ihm sehr hoch gestellten Denker a. a. O. §. 1 u. §. 2 (VI, 293 ff., 305).

[12]) A. a. O. (VI, 294 et passim). Dort nennt Stewart Price „although one of the driest and least engaging of our English moralists, yet certainly one of the most sound and judicious".

[13]) A. a. O. VI, 295; 297.

[14]) Outlines, Chap. I, §. 6 (VI, 20 ff.). Philos. B. II, chap. II; chap. V, §. 1; chap. VII, §. 2 (VI, 219 ff., 288, 331—32).

[15]) Philos. B. III, chap. V, §. 4 (VII, 362).

[16]) Outlines, Chap. I, §. 7 (VI, 38). Philos. B. II, chap. VII, §. 2 (VI, 328). Womit überhaupt zu vergleichen die Abschnitte über die Affekte (Outlines, chap. I, §. 4 u. Philos. B. I, chap. III).

[17]) Vergl. m. Gesch. d. Ethik, I. Bd. S. 255 u. 257.

[18]) Ibid. S. 255; vergl. Stewart's Outlines, Chap. 1, §. 7 u. Philos. B. II, Chap. VII, §. 1 u. 3.

[19]) Philos. B. II, Chap. V, §. 1 (VI, 288).

[20]) Outlines, Ch. I, §. 6; Philos. B. II, chap. III (VI, S. 22—23 u. S. 235 ff.).

[21]) Man vergl. zum Beweise für die Bescheidenheit von Stewart's Intuitionismus die Stelle in „Philosophy" etc. B. II, chap. II (VI, 229): „The power of these adventitious causes (example and association) is so great, that there is perhaps no particular practice, which we may not be trained to approve of or to condemn; but wherever this happens, the operation of these causes supposes us to be already in possession of some faculty by which we are capable of bestowing approbation or blame." Dies ist selbstverständlich; lässt aber die eigentliche Frage ganz offen.

[22]) Morell, Philosophy of the 19. century. II, S. 240 ff.

[23]) J. St. Mill: Dissertations and Discussions. Vol. I.

[24]) Soviel ich sehe, wird Whewell allgemein als der wichtigste Vertreter der intuitiven Schule Englands in der ersten Hälfte des Jahrhunderts betrachtet. Vergl. Mill's Essai über ihn (Dissertt. Vol. II); Morell: Philos. of the 19. cent. Vol. I; Sidgwick, History of ethics, S. 222 ff.

[25]) Mill, a. a. O. S. 450—51.

[26]) Ich finde, dass die deutschen Einwirkungen auf Whewell von englischen Darstellern überschätzt werden. Mill sagt geradezu: „The tone of religious metaphysics and of the ethical speculations connected with religion is now altogether Germanized and Dr. Whewell, by his writings, has done no little to impress upon the metaphysics of orthodoxy this change of character" (a. a. O. S. 457). Die unten folgende Darstellung Whewell's wird den Leser in den Stand setzen, selbst zu urtheilen.

[27]) William Whewell: „Elements of morality, including polity" 1845. „Lectures on the history of moral philosophy in England" 1852.

[28]) Man vergl. über diese Parallele des Sittlichen mit dem Mathematischen die Bemerkungen im I. Bande S. 153 u. 160.

[29]) Dies tritt bes. in den „Lectures", Introd. et pass. hervor; aber schon die „Elements" machen Ansätze dazu.

[30]) Sidgwick: Outlines of the history of ethics, S. 222; auch Mill deutet dies an (a. a. O. S. 457); aber der deutsche Idealismus hat allen Grund, diese Verantwortung abzulehnen.

[31]) J. St. Mill: Dr. Whewell on moral philosophy: Dissertt. II S. 450 ff.

[32]) Elements, T. I, §. 232, 235 u. 236; 269.

[33]) Ibid. §. 231, §. 72 u. 73. Die Ausdrucksweise Wh.'s ist freilich so schwankend, dass es oft ganz unmöglich ist, seine eigentliche Meinung bestimmt zu bezeichnen. §. 231 heisst es von den Ideen: „These conceptions must enter into the idea of the end of human action ... the supreme law of human action must be found in the point, to which all such lines converge". Erscheint hier das summum bonum nur als begriffl. Einheit des in den praktischen Ideen unmittelbar Gegebenen, so wird es dagegen in §. 72 als ratio essendi derselben bezeichnet. „The superior rules could give no validity to the subordinate ones, except there were a supreme rule, from which the validity of all of these were ultimately derived". Dann aber heisst es wieder §. 548 (S. 362): „Happiness does not imply any special elements; but only a general conception of an ultimate and sufficing object".

[34]) Ibid. §. 75.

[35]) Ibid. §. 544. „The desire of happiness is the supreme desire. We may make other objects our ultimate objects; but we can do so only by identifying them with this. Happiness is our being's end and aim."

[36]) §. 545.

[37]) §. 66. „We cannot conceive Man as Man, without conceiving him as subject to rules and making part of an order, in which rules

prevail." Aehnl. §. 232 u. „Lectures", Introd. S. XX. Dort wird namentlich die Einheit u. Harmonie des Menschengeschlechts als die natürliche Basis des Sittlichen bezeichnet; aber es liegt natürlich nahe zu fragen, was denn trotzdem aus der Sittlichkeit geworden wäre, wenn sich die Menschen in der Isolirung am wohlsten fühlten. Vergl. Mill's köstl. Bemerkungen S. 491 ff.

[38]) Die §§. 65, 66 u. 232 sind ganz voll von diesem heimlichen Gegensinn. Es ist wirklich zu arg, wenn ein Mann, der in den Elements §. 65 zugibt, es seien Regeln nöthig, welche jedem Menschen innerhalb der Gesellschaft die Befriedigung seiner natürlichen Triebe garantiren, u. zwar im Interesse des gesellschaftlichen Friedens, dann in den Lectures (Introd. Lecture, p. X) erklärt: „We deny the doctrine of Hobbes, that moral rules are only the work of men's mutual fear"; wenn derselbe, welcher, wie oben, ausdrücklich die Glückseligkeit als das höchste Gut bezeichnet hatte, an ders. Stelle d. Lectures sagt: „We deny the doctrine of the ancient Epicureans that pleasure is the supreme good and of Bentham, that the rules of human action are to be obtained by casting up the pleasures which actions produce".

[39]) Elements, §§. 548 u. ff.; Lectures, S. 210—11. Cf. Mill, S. 473 ff.

[40]) Elements, §. 526; vergl. §. 566; u. Mill's Bemerkungen S. 480—81, Anmerkung.

[41]) Die erste Ausgabe der „Dissertation" steht im I. Bande der „Encyclopædia Britannia" (VIII. ed.); ausserdem sind 4 Separatdrucke veranstaltet worden; die beiden letzten a. d. J. 1862 u. 1872. Die angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe v. 1872.

[42]) Die „Dissertation" hat (S. 267 ff.) nur einige Bemerkungen über Kant als alleinigen Repräsentanten der deutschen Philosophie, von denen Sidgwick (Hist. of ethics, S. 259, Anmerkg.) mit Recht bemerkt, sie seien ein Beweis, dass Kant's ethische Doctrin „had not yet really found its way even to the cultivated intelligence of Englishmen".

[43]) Ohne Zweifel hat Mackintosh eine ausgebildete Theorie gehabt, wenn er sie auch nirgends als solche dargestellt hat. Man beachte vorzügl. die Introduction u. Sect. I, Preliminary Observations; dann das Schlusscapitel: General Remarks, u. die durch das ganze Werk sich zerstreut findenden kritischen u. orientirenden Bemerkungen.

[44]) Man vergl. die oben (Anmerkg. 42) angeführten Bemerkungen über Kant u. über den Utilitarismus die Anmerkg. 50 u. 52 bezeichneten Stellen.

[45]) Jenen Angriff James Mill's bezeichnet Whewell's „Advertisement" als die unmittelbare Veranlassung der ersten Sonderausgabe von 1836. Sein Résumé von Mackintosh' Doctrin in der „Preface".

[46]) Dissertation, S. 121.

[47]) Ibid. 169.

[48]) Ibid. S. 121 u. 122; ähnl. 262—263. Der Vergleich mit Butler's Gewissenstheorie, im Anschluss an welche M. diese Anschauungen entwickelt, ist besonders interessant. S. „Gesch. d. Ethik", Bd. I, S. 190 ff.

[49]) Diss. S. 260—62.

[50]) Diss. S. 243—45.

[51]) Diss. S. 11—15; 246.

[52]) Diss. S. 247, 263—64.

[53]) Also auch hier jenes Zusammenwirken der natürlichen Triebe u. der Reflexion, auf welches in den verschiedensten Wendungen schon Hume u. Smith, ebenso wie die deutsche Philosophie, Fichte, Hegel, Beneke, Feuerbach, hingewiesen hatten.

[54]) Dissert. S. 248.

Anmerkungen zum XV. Capitel.

[1]) Von Bentham's Arbeiten ist nur ein verhältnissmässig kleiner Theil von ihm selbst durch den Druck veröffentlicht worden; erst 1843 kam, mittels Sichtung des ausgebreiteten litterarischen Nachlasses durch ein Comité von Freunden und Gesinnungsgenossen, unter Leitung von John Bowring eine Gesammtausgabe in 11 Bänden zu Stande, von denen die beiden letzten die Correspondenz enthalten. Für die Zwecke dieses Werkes kommen fast nur die in den beiden ersten Bänden enthaltenen Schriften in Betracht, unter welchen wiederum die „Introduction to the principles of morals and legislation" am wichtigsten ist. Die von Dumont zuerst 1801 in französischer Sprache als „Traité de législation" herausgegebene, später von Beneke nach der 2. Auflage deutsch bearbeitete Schrift „Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung" enthält theilweise denselben Gedankengehalt wie die „Introduction" in wesentlich veränderter Anordnung und durchaus verändertem Wortlaut. In Bezug auf das Einzelne steht man angesichts dieser beiden Ausgaben vor einer babylonischen Verwirrung. 1789 wird die Schrift in ihrer ersten englischen Gestalt veröffentlicht; etwa um dieselbe Zeit beginnt die persönliche Verbindung zwischen Bentham und Dumont, einem der edelsten Vertreter des Humanitätsgedankens in der Schweiz (man vergl. über ihn die Angaben bei Beneke, II. Bd. S. IX ff.), die Erwärmung desselben für Bentham's Ideen und als Frucht der Entschluss einer französischen Bearbeitung. (Dumont-Beneke, II. Bd. S. XIII.) Einer Bearbeitung, keiner Uebersetzung, welche der Aufnahme in Frankreich nach Dumont's Urtheil nur geschadet hätte „wegen der zu wissenschaftlichen Form, der zu sehr vervielfältigten Unterabtheilungen und der zu abstracten Zergliederungen" . . . „Nicht die Wörter, sondern die Gedanken habe ich übersetzt, in einigem Betracht einen Auszug, in anderem einen Commentar gegeben. Dabei bin ich den Winken und Andeutungen des Verf. in einer mehrere Jahre später als das Werk selbst geschriebenen Vorrede gefolgt, (diese steht in den „Works" dem Ganzen vollständig voraus), auch habe ich alle Zusätze von einiger Wichtigkeit aus seinen Papieren genommen." (Dumont-Beneke, Bd. I, S. 3—4.) Dasselbe haben aber auch die Heraus-

geber des ursprünglich englischen Textes in der Gesammtausgabe gethan, welcher von ihnen ebenfalls durch eine grosse Menge von späteren Zusätzen aus dem Nachlasse bereichert worden ist; und anderseits haben dieselben an einzelnen Stellen grössere Abschnitte aus Dumont's Bearbeitung, in's Englische zurückübersetzt, eingefügt, „um eine vollständige Uebersicht von Bentham's Principien, soweit sie bei seinen Lebzeiten gedruckt vorlagen, zu ermöglichen". Nimmt man dazu noch die ausgedehnten erläuternden Bemerkungen, welche Beneke seiner Uebersetzung Dumont's beigegeben hat, so dürfte sich eine genaue Feststellung der Ansichten Bentham's im Einzelnen als eine keineswegs leichte Aufgabe bezeichnen lassen.

Von den Arbeiten, die Dumont ausser der „Introduction" für seinen „Traité de législation" benutzt hat und die später in der englischen Gesammtausgabe im Original veröffentlicht worden sind, nenne ich „Principles of the civil code", „Principles of penal law"; ferner den „Essay on the influence of time and place in matters of legislation" und den „Essay on the promulgation of laws", sämmtlich im I. Bande. Beneke hat diese Theile der Dumont'schen Ausgabe in seiner Bearbeitung weggelassen. (S. Bd. II, S. V—VI). In Bowring's Gesammt-Ausgabe fehlt eine Schrift, welche man ihrem Titel nach als das Hauptwerk B.'s über Ethik bezeichnen müsste: „Deontology". Als Grund dieses Fehlens wird von den Herausgebern bezeichnet, dass dieselbe erst im Jahr 1834 von Bowring aus B.'s Papieren gesammelt und herausgegeben worden und zur Zeit der Ausgabe der Werke noch nicht vergriffen gewesen sei (I, S. 19, Anmerkung). Burton und manche der unten anzuführenden Darsteller Bentham's beziehen sich mit ihrer Kritik häufig auf die Deontology. Dies wird namentlich Whewell von Mill als eine Unbilligkeit vorgeworfen (Dissertt. II, 463). Er bestreitet das Recht, Bentham anders als auf Grund der von ihm selbst geschriebenen Arbeiten zu beurtheilen. Ueber die Deontology selbst spricht Mill (Dissertt. I, S. 364—65) äusserst geringschätzig; er meint, jeder Bewunderer Bentham's müsse bedauern, dass das Buch überhaupt je an's Licht getreten sei. Die Form lasse keine deutliche Spur des Originals mehr erkennen; noch schlimmer sei das gänzliche Fehlen aller principiellen Gesichtspunkte und die Kleinlichkeit der Behandlung ethischer Fragen nach kaufmännischen Quid pro Quo-Principien. Freilich scheint B. eben unter „Deontology" von jeher eben nichts anderes verstanden zu haben, als die „petite morale", um mit Mill zu reden. Denn schon die „Table of the Springs of Action" (Works I, S. 195) enthält folgende Gliederung: Art and Science of Morals: Ethics; Private or Public (alias Politics), Theoretical or Practical (alias Deontology), Exegetical alias Expository (which coincides mostly with Theoretical), Censorial (which coincides mostly with Deontology).

[2]) Ueber Bentham vergl. man die oben bereits angeführte allgemeine Litteratur, sowie den Art. der Encyclopædia Brit. IX. edit. Ausserdem die eingehende Erörterung seiner Principien bei Jouffroy: „Cours de droit naturel", T. II. Besonders werthvoll sind die Anmerkungen, welche Beneke

seiner deutschen Bearbeitung der von Dumont herausgegebenen „Grundsätze der Civil- und Criminal-Gesetzgebung“ angefügt hat. Eine vortrefflich orientirende Uebersicht über den ganzen Gedankenkreis Bentham's und seine vielverzweigte Thätigkeit gibt die der Gesammtausgabe vorgedruckte „Introduction to the study of the works of J. Bentham“ von dem schottischen Advocaten John Hill Burton, demselben, welchem wir auch ein werthvolles Leben Hume's verdanken.

[3]) „To trace the results of his teaching in England alone would be to write a history of the legislation of half a century. His writings have been and remain a store-house of instruction for statesmen, an armory for legal reformers.“ (Leslie Stephen: „Dictionary of national biography“.)

[4]) J. St. Mill hat den Versuch gemacht, in seinem Essai über „Whewell on moral philosophy“ (Dissertt. II, S. 464 ff.) Bentham's historisch-kritische Auslassungen über die älteren Moral- und Rechtstheorien (Introduction etc. Chap. II) in Schutz zu nehmen. Aber ich kann nicht finden, dass ihm das wirklich gelungen sei. Denn nicht um Begründung des Eudämonismus und Widerlegung des Intuitionismus, also um die Wahrheit der von Bentham und Mill vertretenen Anschauung, handelt es sich eigentlich (in dieser Richtung sind Mill's Ausführungen vortrefflich und nicht zu widerlegen), sondern um die Frage, ob Bentham für die Seiten des sittlichen Thatbestandes, welche jene älteren Theorien aufzufassen versuchten, ein Verständniss gehabt habe. Und diese Frage muss ein Mann, der in den Geist platonisirender Denkrichtungen so tief eingedrungen ist wie Mill, consequenter Weise verneinen. Unter den vielen schlechten Spässen, mit welchen von den Helden des gesunden Menschenverstandes seit alter Zeit philosophische Probleme abgethan zu werden pflegen, mag Bentham's Geschichte der Ethik in humoristischer Behandlung noch zu den geistreicheren gehören: ernst genommen bedeutet dieser Abschnitt ein so völliges Unvermögen, sich in die Gedanken Anderer zu versetzen und die eigentümlichen und verwickelten Schwierigkeiten, mit denen eine principielle Theorie der Ethik zu ringen hat, nachzuempfinden, dass man gestehen muss, Bentham's Verständniss für Fragen dieser Art endet da, wo für den Psychologen und Ethiker die Schwierigkeiten erst beginnen.

[5]) Es ist in der That leicht zu zeigen, dass das Princip des allgemeinen Wohles, d. h. des praktisch Allgemeingültigen, in irgend einer Form Bestandtheil aller Theorien bildet; ja Bentham selbst hat dies, trotz der im Texte angeführten schroffen Verwerfung seiner Vorgänger, anderswo anerkannt. Vergl. seine Aeusserungen bei Beneke, I, S. 115—16. „Ich weiss, dass alle diese Ausdrücke (natürliches, ewiges Recht, Gewissen, Gesellschaftsvertrag, stillschweigender Vertrag) nicht unverträglich sind mit dem wahren Princip, weil sie sich alle, durch mehr oder weniger lange Entwicklungen, auf Güter und Uebel zurückführen lassen. Aber diese auf einem schiefen und abschweifenden Wege zum Rechten führende Erklärungsweise zeugt von Unsicherheit und Verlegenheit, und ist eben nicht geeignet, die Streitigkeiten ihrem Ende zuzuführen.“

Dies wird jeder Kenner der Geschichte unserer Wissenschaft Bentham bereitwillig zugestehen. Es verdient aber ausserdem hervorgehoben zu werden, dass diese Anerkennung und Aufstellung des Greatest-Happiness-Principle vor Bentham nicht bloss indirect und implicite, sondern ganz ausgesprochenermaassen, erfolgt ist. Schon Cumberland hat das Wohl der Gesammtheit als oberstes sittliches Gesetz bezeichnet (De legg. nat. Cap. I, §. 4) und selbst bei einem Angehörigen der intuitiven Schule, bei Hutcheson, finden wir den Satz: „That action is the best, which procures the greatest happiness for the greatest numbers" (Inquiry concern. the origin of our ideas etc. II, sect. 3, §. 8): eine Formulirung des utilitarischen Princips in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit Priestley und Bentham. Auch Beccaria bedient sich um die gleiche Zeit der nemlichen Formel; und mit ebenso gutem Rechte kann man auch Hume und Helvetius als Väter dieses Begriffes in Anspruch nehmen. Derselbe war durch die gesammte Entwicklung der Ethik und Politik seit Hobbes vorbereitet und lag sozusagen in der Luft.

[6]) Diese Gesichtspunkte zu einer richtigeren Würdigung Bentham's hat zuerst Beneke gegeben (Benth.-Dumont, Vorrede S. XV; dann S. 187). Von der Kehrseite betrachtet ist es natürlich ebenso richtig, was die Encyclopædia Britannica über B. sagt: „His was a typically logical, as opposed to a historical mind. For the history of institutions, which in the hands of Sir Henry Maine is becoming a new and interesting branch of science, Bentham cared nothing."

[7]) Alle diese Untersuchungen bilden Theile der „Introduction" mit Ausnahme der an zweiter Stelle genannten, welche Bentham selbständig dargestellt hat (A table of the springs of actions; im I. Bande der „Works"). Ich citire im Folgenden die „Introduction" in der Bearbeitung Beneke's, welcher, wie mir scheint, den Gedanken Bentham's die philosophisch werthvollste Fassung gegeben hat.

[8]) Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung etc. I. Bd., S. 152 ff.

[9]) Dieser Katalog a. a. O. S. 144 ff. Vergl. dazu Beneke's kritische Bemerkungen, ebendas. S. 155 ff.

[10]) Grundsätze etc. S. 190 ff.

[11]) Ebendas. S. 197.

[12]) Ebendas. S. 163.

[13]) Sigwart: „Vorfragen der Ethik", §. 18, pass. bes. S. 48.

[14]) Grundsätze etc., S. 72 ff.

[15]) Ebendas. S. 77, Anmerkung.

[16]) Ebendas. S. 82 ff.

[17]) Die Wichtigkeit dieser Frage und die Häufigkeit gewisser um sie sich lagernder Missverständnisse möge den Versuch rechtfertigen, zur Ergänzung des schon im I. Bande hierüber Bemerkten (S. bes. S. 304—5) einen entscheidenden Gedanken nochmals hervorzuheben. Wiederholt kommt Bentham auf die Behauptung zurück, dass schliesslich das eigene Interesse die einzige unbedingt motivirende Kraft im Menschen sei, das einzige Motiv von unmittelbar einleuchtender Verständlichkeit. Will man

nun nicht jede Berücksichtigung der Gefühle und Bedürfnisse Anderer als Täuschung oder Lüge in Abrede stellen, so muss gezeigt werden, dass auch bei sog. altruistischem Fühlen und Handeln doch das eigene Interesse, wenn auch in Verkleidungen, maassgebend ist. Nun ist natürlich gewiss, dass der Mensch sein eigenes Wohl und Wehe wie das der Anderen immer nur an sich fühlen kann, als einen Zustand des eigenen Ich und dass es darum in diesem Sinne freilich durchaus keine uninteressirten Gefühle geben kann; denn das hiesse von einem uninteressirten Gefühl verlangen, dass wir es weder überhaupt, noch insbesondere als Lust oder Schmerz fühlen, quod absurdum. Aber dieser Satz beweist für die Frage nach der Existenz uninteressirter Gefühle gerade so viel oder so wenig, als der Satz: „Alles, was ich wahrnehme und denke, ist meine Vorstellung," für die Realität der vorgestellten Welt beweist. Denn innerhalb dieser selbstverständlichen Voraussetzung erhebt sich nun erst die Frage: Bestehen zwischen diesen Gefühlen (die freilich alle meine Gefühle sind) nicht gewisse Unterschiede, welche die landläufige Trennung von selbstsüchtigem und uneigennützigem Fühlen rechtfertigen; gerade so wie es sich bei dem zweiten Satze darum handelt, ob zwischen diesen meinen Vorstellungen nicht Unterschiede bestehen, welche die einen als blosse Vorstellungen, rein subjective Erzeugnisse, die anderen als Wahrnehmungen, d. h. als Ergebnisse eines Zusammenwirkens von Subject und Object, kennzeichnen. Und in diesem Punkte hat die allgemeine Menschenerfahrung und ihre Ausdrucksweise gegen das selbstische System Recht: es gibt Fälle, in denen wir als unser Leid und unsere Freude das Wehe oder Wohl fühlen, das Anderen widerfährt.

[18]) John Stuart Mill: „Autobiography". Engl. Ausg. Lond. 1873 (auf welche sich die Seitenzahlen beziehen), S. 54. Autorisirte deutsche Uebersetzung von Dr. Carl Kolb, welcher ich in den wörtlichen Anführungen des Textes meistens folge.

[19]) Das. S. 205.

[20]) Das. S. 66.

[21]) S. „J. G. Fichte's Leben u. litterar. Briefwechsel", v. I. H. Fichte. I. Bd., 2. Aufl. pass. S. 21; 81—82; 107; 109.

[22]) Der Essay über Coleridge steht im I., der über Plato im III. Bd. der „Dissertations and Discussions". Auch das kritische Referat über Prof. Sedgwick's Cambridger Rectoratsrede im I. Bde. der Dissertt. kann man hieher beziehen.

[23]) S. Carlyle's Essays über Voltaire u. Diderot; u. Coleridge's „Friend" (First landing-place; Essay I). Dass hier einmal geradezu von dem „dark master" die Rede ist, „in whose service Voltaire employed himself", möchte man gerne als eine nur poetische Wendung nehmen, wenn es nur anginge. Auch Brandl meint, „Coleridge habe nach kurzem Kosten kaum zwei andere Männer so gründlich u. andauernd gehasst, ja verachtet, wie Hume u. Voltaire, diese Hauptkämpen des illusionslosen Scharfsinnes" (Coleridge, S. 52).

[24]) Die Autobiographie nennt ausser Coleridge namentlich Goethe

u. Carlyle als diejenigen, welche den entscheidendsten Einfluss auf die Abrundung seiner Anschauungen geübt (S. 153, 161, 174). Was Mill aber bei dieser Gelegenheit, auf der Höhe ausgereifter Entwicklung stehend, über jenen Kampf gegen das 18. Jahrhundert sagt, kann nicht genug beherzigt werden.

[25]) Autobiogr. S. 218. Sehr fein sagt Martineau a. a. O. S. 66 von den hier erwähnten Arbeiten: „So strong are they marked by the apparent resolution to escape from party one-sidedness, that they have almost an eclectic character, with its usual accompaniment, an actual overbalance of candour in favour of rejected schemes of thought".

[26]) Ibid. S. 188, 229, 240.

[27]) S. 251.

[28]) S. den oben citirten Essay über Bentham u. einzelne Bemerkungen der Selbstbiogr. namentl. das S. 143 ff. über die Wichtigkeit der innerlichen Cultur des Individuums, insbesondere seiner Gefühle, u. die Erhaltung des Gleichgewichts unter den Vermögen als ein Haupterforderniss menschlicher Wohlfahrt Bemerkte. Auch Utilitar. S. 28—29.

[29]) „Utilitarianism" (reprinted from Fraser's Magazine) Lond. 1863. Vergl. Autobiography, S. 266.

[30]) Utilitar. S. 9, Anmerkg. bezeichnet Mill sich selbst als den wahrscheinlich Ersten, welcher das Wort „utilitarian" in Uebung gebracht habe. Das mag richtig sein in Bezug auf den allgemeinen Gebrauch; der Ausdruck selbst aber findet sich schon 1802 bei Bentham. Er ist gewiss verwendbar zur Bezeichnung einer bestimmten principiellen Ansicht, welche Nützlichkeit als ein Kriterium des Sittlichen anerkennt, u. erspart unter Umständen langweilige Umschreibungen; aber eben wegen dieses Hervorhebens der „Nützlichkeit" u. der damit verknüpften Missverständnisse erregt der systematische Gebrauch des Wortes Bedenken, weswegen ich den in der Sache übereinkommenden, aber einen engeren u. bestimmteren Kreis von Vorstellungen anregenden Ausdruck „Eudämonismus", auf Bentham's Greatest-happiness-principle" u. die Ethik der Griechen zurückweisend, durchaus vorziehen möchte. „Nutzen" ist für ethische Zwecke ein etwas zu weiter Begriff; „Glückseligkeit" ist der specifisch ethischen Vorstellung innerer Werthe verwandter. Was die sprachl. Form im Deutschen anlangt, so dürften nach Analogie von „Parlamentarier, -arismus, -arisch" auch hier die Ausdrücke Utilitarier etc. statt der so oft zu hörenden u. zu lesenden, entsetzlich klingenden: „Utilitarianismus, -arianer, -arianisch" festzuhalten sein.

[31]) Autobiogr. S. 230, 234. Man vergl. auch die interessante Abhandlung: „The claims of labour" in Dissert. Bd. II.

[32]) „Enfranchisment of women", Dissert. Bd. II.

[33]) Autobiogr. S. 213.

[34]) Ibid. S. 232.

[35]) Ibid. S. 239; vergl. Morley, Crit. Essays S. 274—75.

[36]) Martineau: „Essays, Philosophical and Theological", S. 118.

[37]) Dies wird auch von geistesverwandten Naturen in England ge-

fühlt. Vortrefflich sagt Morley von ihm (a. a. O. S. 242): „Its (nemlich Mill's type) force lies not in single elements, but in that combination of an ardent interest in human improvement with a reasoned attention to the law of its conditions, which alone deserves to be honoured with the high name of wisdom.“

[38]) Autobiogr. S. 113.

[39]) Morley, a. a. O. S. 241.

[40]) Vergl. Hume: „Inquiry concerning the principles of morals“; Sect. I. Die Thatsache sittlicher Unterscheidungen nennt Hume dort eine so feststehende, dass nur ein unehrlicher Gegner sie in Zweifel ziehen könne. Vergl. „Gesch. d. Ethik“, Bd. I, S. 228—29.

[41]) Dissertt. I, S. 121—23.

[42]) Autobiogr. S. 226; vergl. 273 ff.

[43]) Dissertt. II, S. 472. Dass dies nicht ein blosser Lufthieb ist, sieht man sehr gut an einem Satze Reid's (bei Sidgwick, Outlines of the history of ethics, S. 219): „In order to know what is right and what is wrong in human conduct, we need only listen to the dictates of conscience when the mind is calm and unruffled.“ Eine Ansicht, die auch in neueren Arbeiten der intuitiven Schule noch vertreten zu werden scheint (a. a. O. S. 224, Anmerkg.) u. von der Sidgwick ganz richtig bemerkt, dass sie offenbar alles Räsonnement über sittliche Fragen praktisch ganz überflüssig mache. Wie nahe z. B. auch Fichte, als typischer Vertreter des reinen Gewissensstandpunktes, an dieser Klippe vorüberstreift, ist oben S. 70 u. 71 angedeutet worden. Vergl. auch das oben im Texte Folgende.

[44]) Utilit. S. 5.

[45]) Utilit. S. 17.

[46]) Utilit. S. 12—16. Ich kann es mir nicht versagen, hier an jene tiefgedachte Stelle der Selbstbiographie zu erinnern, an welcher Mill die neugewonnenen Grundsätze entwickelt, welche ihm aus seiner weltschmerzlich-pessimistischen Krisis heraushalfen u. die nicht nur für die hier verhandelte Frage nach Qualitäts-Unterschieden der Gefühle, sondern auch zu den folgenden Bemerkungen über den Pessimismus von grösster Wichtigkeit sind. Auf die vom modernen Pessimismus als selbstverständlich angenommene u. zu einer Art Sport ausgebildete „Glücksjägerei“ scheinen sie wie eigens gemünzt.

[47]) Ibid. S. 18.

[48]) Ibid. S. 19—22.

[49]) Ibid. S. 17.

[50]) Ibid. S. 54—58.

[51]) Ibid. S. 60.

[52]) „Utilitarianism“ a. a. O. widmet dieser Psychologie des Willens eine ausführl. Erörterung.

[53]) Ueber den im Texte angedeuteten Mangel der Hume'schen Theorie s. meine Geschichte d. Ethik I. Bd. VII. Cap. Anmerkg. 41 (S. 418). Was den Evolutionismus betrifft, so sind z. B. wichtige Partien in Spencer's „Data of Ethics“, ein grosser Theil der psychogenetischen Entwicklung,

die Theorie der Ersetzung präsentativer Gefühle durch repräsentative, nur weitere Ausbildung der von Mill im Utilit. S. 54—58 gegebenen Andeutungen.

[54]) Utilit. S. 23–25.

[55]) „Nature" (Three Essays) S. 47, 50—52.

[56]) Kant's Argumente s. ob. S. 13—14. Mill's Abwehr richtet sich zunächst gegen Whewell. S. den Essay über dessen Moral-Philosophie, Dissertt. II, 478; u. die obenstehende Darstellung.

[57]) Utilit. S. 34 ff. Dissertt. I, S. 143—144.

Anmerkungen zum XVI. Capitel.

[1]) Vergl. Bd. I, S. 241 ff., u. 204, 207 ff.

[2]) S. mein „Leben u. Philos. D. Hume's", S. 5, 7, 8, 9, 11, 13.

[3]) Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 309 u. 321.

[4]) Der Brief Hume's an Gibbon, von dem dieser sagt, er habe die Arbeit von 10 Jahren aufgewogen, in der „Encyclopædia Britannica" IX. éd. Art. Gibbon. Daselbst auch ein Verzeichniss der Controversschriften, welche gegen G. erschienen.

[5]) S. oben S. 441.

[6]) Three Essays on Religion; S. 90 ff. (erste engl. Ausgabe, London 1874). Autorisirte deutsche Uebersetzg. v. E. Lehmann 1875, welcher ich in den wörtl. Anführungen meistens folge.

[7]) Autobiogr. S. 69; Three Essay, S. 76.

[8]) Der Essay „Utility of Religion" spricht von einem „short treatise, understood to have been compiled partly from manuscripts of Mr. Bentham"; die Autobiogr. sagt positiver: es sei von einem pseudonymen Philipp Beauchamp auf Grundlage einiger Manuscripte von Bentham herausgegeben worden.

[9]) Man vergl. die interessanten Angaben bei Stephen: „History of the criminal law in England" (II, 483) u. den Bericht über das Schicksal von Lord Stanhope's „Toleration Act" a. d. J. 1789 bei Lecky: History of England in the 18. century; vol. V, S. 161.

[10]) Auf diesen Umstand hat schon Buckle aufmerksam gemacht (History of Civilization, Chap. VII, gegen Ende).

[11]) Für diese Wirkung der französ. Revolution auf die oberen Klassen Englands findet man interessante Belege bei Lecky, V, S. 162—3; 164.

[12]) Vergl. Lecky, a. a. O. Vol. IV, passim.

[13]) Dass diese Schilderung nicht zu düster ist u. nicht Ausfluss irgend welcher nationalen Abneigung oder Voreingenommenheit, dafür sei es gestattet, einen der scharfsinnigsten u. ehrlichsten unter den neueren englischen Historikern als Beleg anzuführen: John Morley in seinem Essay über Carlyle (Crit. Miscellanies I. Bd. S. 209 et pass.). Ja Carlyle's Schriften selbst wimmeln von den düstersten Schilderungen englischer Zustände u. beissenden Ausfällen gegen sie. Auch Mill bezeichnet in d. Autobiogr. (S. 44—45) die Furcht, „durch offenes Bekenntniss religiösen

Unglaubens die Kirchen zu schwächen u. durch Lockerung ihres heilsamen Zaumes mehr Schlimmes als Gutes zu stiften" als den Grund, welcher weit mehr als persönliche Rücksichten viele hervorragende Männer, die in der Religion ausgemachte Skeptiker sind, von Offenheit abhalte.

[14]) S. Tulloch: „Christian Philosophy in England in the 19. cent." u. James Martineau: „Essays, philosophical and theological"; (Personal influences on our present theology).

[15]) Pusey: „An historical inquiry into the probable causes of the rationalist character lately predominant in the theology of Germany."

[16]) S. Martineau, Essays, S. 341 u. 345.

[17]) S. Martineau, Essays, S. 335—36. Brandl, Coleridge. S. 404. Mill, Autobiography S. 152 ff.

[18]) Sehr fein sagt Morell (Philosophy in Europe, II, 342) über die nahe Berührung von Idealismus u. Mysticismus bei ihm: „The former accepts reason as the organ of the truth, the latter faith; but reason and faith, however they may stand apart as distinct phænomena in their ordinary acceptation, yet in their higher acceptation blend together like the colours of the spectrum, without our being able to say, where the one ceases and the other begins".

[19]) Autobiogr. S. 153.

[20]) Zählt doch Morley (Critical Miscellanies I, 214) mit vollendeter Bosheit unter den Wirkungen Coleridge's ein Christentum auf „among men with strong practical energy, which is called muscular because it is not intellectual".

[21]) „His" (Coleridge's) greatest object was to bring into harmony religion and philosophy (Mill's Essay; Dissertations Vol. I, S. 459).

[22]) S. Brandl, Coleridge S. 401.

[23]) Man vergl. f. diese Auffassung besonders die furchtbar-schönen Stellen aus Cains erstem Gespräch mit Lucifer Act I, Scene 1 (S. 227), u. in der folgenden Scene mit Adah (S. 235 u. 237); dann Act II, Scene 2 (S. 258) u. den gewaltigen Ausbruch Lucifers S. 264 am Schluss des II. Actes. Bei Shelley: „Prometheus unbound", Act I, V. 261—301.

[24]) Ueber Shelley's Entwicklung u. seine dichterische Reflexion die treffl. Schrift v. Helene Druskowitz. Die Prosaschriften Sh.'s stehen in den Ausgaben der Gesammtwerke von Mrs. Shelley u. Formann.

[25]) Aus Shelley's Jugendgedicht „Queen Mab"; vergl. Druskowitz, a. a. O. S. 108 ff.

[26]) In einem Briefe, mitgetheilt in Hogg's Life of Shelley, bei Druskowitz, S. 44—45.

[27]) Autobiogr. S. 38 ff.

[28]) A. a. O. S. 43.

[29]) Das Urtheil, welches im Texte über die geistige Haltung des 19. Jahrh. ausgesprochen worden ist, findet seine Bestätigung durch eine überaus scharfe Aeusserung Mill's (Three Essays, S. 72): „The whole of the prevalent metaphysics of the present century is one tissue of suborned evidence in favour of religion; often of Deism only, but in any case in-

volving a misapplication of noble impulses and speculative capacities . . . which make us wonder that enough is left to keep mankind progressive at however slow a pace.“

[30]) Autobiogr. S. 45.

[31]) S. Morley's Essay über Mill in den Critical Miscellanies, Bd. II, S. 243—44.

[32]) Three Essays, S. 96 ff. 250,

[33]) In der kürzesten Form in der Abhandlung über den Theismus (a. a. O. S. 186—87).

[34]) Den Beweis dafür bietet die ges. Abhandlung „On Nature“; womit zusammenzuhalten aus „Theism“ das Capitel „Attributes“.

[35]) A. a. O. S. 178 ff.

[36]) Eine Hypothese dieser Art scheint ein Lieblingsgedanke von James Mill gewesen u. dadurch auch John St. Mill theuer geworden zu sein. Er kommt in den Essays mehrfach darauf zurück (z. B. Utility of Relig. S. 116; Theism, S. 183 ff. u. 256). Es ist ganz richtig, dass ein so gefasster Gottesbegriff keiner Collision mit unseren ethischen Idealen ausgesetzt ist: Beweis die platonische, die aristotelische Philosophie, welche das Problem der Theodicee mit seinen der Natur der Sache nach unüberwindlichen Schwierigkeiten nicht kannten, während dasselbe in der stoischen Philosophie, vermöge ihrer Identificirung der Gottheit mit dem Naturgesetz, alsbald hervortrat, um von der Geburtsstunde der christlichen Philosophie an, seit Gott zugleich als höchstes ethisches Ideal und als Schöpfer der Welt (auch der Materie) gedacht wurde, immer drohender zu werden. Gleichwohl wird man diesen Gedanken, für welchen nach Mill's eigenem Zugeständniss ein Beweis nicht möglich ist, wohl mehr für eine persönliche Schrulle, oder für einen letzten Nachklang des aus der wissenschaftl. Denkweise sich verlierenden Gottesbegriffs halten müssen, als für die berufene „übernatürliche Sanction der zukünftigen Menschheitsreligion“; er ist ohne Zweifel dazu bestimmt, mit dem alten Ungedanken einer „Weltursache“ langsam aber sicher dahinzuschwinden.

[37]) A. a. O. S. 113, 115—16; dann 251—52.

[38]) A. a. O. S. 112 u. insbes. 115—16; dann die merkwürdigen, tief einschneidenden Bemerkungen der Autobiographie über die Ansichten v. James Mill (S. 38 ff.).

[39]) A. a. O. S. 73.

[40]) A. a. O. S. 75—76.

[41]) S. 77 ff.

[42]) S. 95 ff.

[43]) S. 102 ff.

[44]) S. 105 ff.

[45]) S. 109—10.

[46]) S. 110—16; vergl. oben S. 448 u. Anmerkg. 33 u. 34.

[47]) S. 118 bis zum Schlusse, womit zu vergl. „Theism“, Part. III: „Immortality“.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

1/2 89 n 10 —

[illegible]

Im Verlage der **J. G. Cotta'schen Buchhandlung** in **Stuttgart** erschienen ferner:

Camerer, Theodor, Die Lehre Spinozas. 1877. XIX u. 300 S. gr. 8. M. 8. —

Fichtes und **Schellings** philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse Beider herausgegeben von J. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling. 1856. IV u. 131 S. 8. M. 2. —

Geiger, L., Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. 2 Bände. gr. 8. M. 18. —

Band I. 1868. XXVIII u. 486 S. M. 8. —

Band II. (Aus dem Nachlass des Verfassers.) 1872. VIII u. 391 S. M. 10. —

— — Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Vorträge. 2. Auflage. 1878. VII u. 150 S. gr. 8. M. 4. —

Mehring, G., Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbst-Vollendung oder die Geschichts-Philosophie. Ein Versuch. 1877. X u. 503 S. 8. M. 7. —

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Sämtliche Werke. 2 Abteilungen in 14 Bänden. 1856—1861. gr. 8. M. 122. 20 Pf.

— — Clara, oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch. Separat-Ausgabe. 2. Auflage. 1865. IV u. 180 S. 8. M. 1. 80 Pf.

Schubert, Dr. G. H. v., Die Geschichte der Seele. Nebst 8 lithographierten Tafeln. 5., unveränderte Auflage. 2 Bände. 1878. I. Band. XIV u. 352 S. II. Band. XVI u. 574 S. gr. 8. M. 15. —

Spinoza, B. de, Sämtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit einer Lebensgeschichte Spinozas von Berthold Auerbach. Mit dem Bildnisse Spinozas. 2., sorgfältig durchgesehene und mit den neu aufgefundenen Schriften vermehrte Auflage. 2 Bände. 1871. I. Band LXIV u. 563 S. II. Band 570 S. gr. 8. M. 17. —

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Buchbinder
H. Pantel
8012 Riemerlin
Telefon 6 01 6

Jodl, Friedrich,

Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie

Bd.: 2.Band

Stuttgart 1889

Ph.pr. 688 i-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170040-4